عبد الله حمّودي

# الضحيّة وأقنعتها

## بحث في الذّبيحة والمسخرة بالمغارب

ترجمة عبد الكبير الشرقاوي





# الضحيّة وأقنعتها

## بحث في اللنبيجة والمسخرة بالمغارب

العنوان الأصلي للكتاب

*La Victime et ses masques essai sur le sacrifice*
*et la mascarade au Maghreb*
Editions du Seuil,1988.

صدر للمؤلف في دار توبقال

**الشيخ والمريد**

النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة،
ترجمة عبد المجيد جحفة، الطبعة الرابعة، 2010 .

**وعي المجتمع بذاته**

عن المجتمع المدني في المغرب العربي،
إشراف عبد الله حمودي، 1998.

***Maîtres et disciples***

Genèse et fondement des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes
Essai d'anthropologie politique, 1999.

نشر هذا الكتاب باتفاق خاص مع الدار الأصلية

عبد الله حمّودي

# الضحيّة وأقنعتها

## بحث في الذّبيحة والمسخرة بالمغارب

ترجمة
عبد الكبير الشرقاوي



دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 522.34.23.23 (212) - 522.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

ثم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الاجتماعية

الطبعة الاولى2010


الايداع القانوني رقم : 2009 MO 3346
ردمك 1-96-496-9954-978

# تـقديم

سنلحظ عند قراءة هذا الكتاب أنّ المسخرة فرضت نفسها على خطّة للعمل لم تكن تتوقّعها بتاتاً. وكأنّ احتلالها لموقعها كان اقتحاماً. فمن العسير تبرير واقع أن ننطلق بحثاً عن العلاقة بين مجتمع محلّي وتقنيات الإنتاج فيه، لنجد أنفسنا قد انقذفنا في نسق طقوسه.

لاشكّ أنّ ملاحظة ما يعرض نفسه للوهلة الأولى، كهذا المسرح في الهواء الطّلق، أسهلُ من المثابرة على تتبّع أجوبة شحيحة حول تنظيم العمل أو الأصل الجغرافي للأدوات. للمرّة الأولى، شيءٌ مّا من الحياة ذاتها لهذا المجتمع يتجلّى لنا، وانجذابنا الفوري له صادر عن هذا الافتتان الذي تثيره كلّ محاكاة مقصودة وواعية بالمسافة التي تفصله عن موضوعه.

الفضول، المشحوذ بمحادثة أولى، يتغذّى من الرّغبة المتناقضة في الإفصاح والتكتّم التي يبديها مخاطبونا. ذلك أنّه بالنّسبة لنا، كما بالنّسبة لآيت ميزان، تُطرح مسألة تعايش القاعدة وخرقها. مشكلة شائكة بالنّظر للاتّساق الملزوم اعتيادياً بين الأخلاق والسّلوك. شائكة أيضاً فيما يخصّ وضعية التغيّر والتحوّل.

في أيّة شروط تصير الذّات غير ذاتها، وهل ذاك ممكن؟ إنّ السّلوكات الصّادرة عن تحوّل خلاّق، مهما بدت خيالية، يوتوبية أو حتّى «شاذّة»، لا تكف عن الإدهاش والتّأثير كنوع من التمرين الأوّلي على تحوّل للواقع. من ثمّ حافزنا العميق أن لا يفلت منّا شيءٌ من اللّعبة المسرحية المقصودة. فضلاً عن أنّ التحوّل هنا يشوّش موقفاً بدئياً

شائعاً بواسطة أحد الطّقوس الفاعلة في قلب ثقافة مجتمعنا نفسه: الذّبيحة الإسلامية وبنياتها المؤسِّسة.

اهتمامنا، أخيراً، كان يتقوّى بقدر ما يرتسم حجم الرّهان السيكولوجي والثقافي ويتوضّح السّؤال. سؤال محتوم، يُصاغ أكثر فأكثر كالآتي: كيف وفي أيّة شروط يمكن كشف واستكشاف هذا الآخر الذي هو عين الذّات؟

وفي غياب التّوافق مع أخطار مثل هذه المعضلة، أمن الممكن طرحها بطريقة ملموسة؟ إنّ مجتمع آيت ميزان يتوافر على هذه الطّاقة الخاصّة التي تتيح لبعض الجماعات إبرازها للنّظر في حركة شعريّة. وهنا نسعى إلى التميّز عن كلّ أولئك الذين لا يرون في المسخرة إلاّ دعارات، وعاراً، ووثنيّة يلزم نبذها، أو، إن استسلمنا لها لأنّ هذا الآخر الرّاقد في الذّات يسوقنا إليها، أن تُمارس في حميمية القرية أو الحيّ، بعيداً عن الأنظار الخارجية، ولو كانت أنظار أهل البلد.

جديرة بالإعجاب إذن، بالنّسبة لنا، هذه القدرة التي لآيت ميزان على إسقاط صورة عن ذاتهم في ساحة عَرْض. فضلاً عن أنّه في النّظرة الواقعة بهذه الطّريقة على الذّات، والمعروضة على الذّات وعلى الآخرين، تتوهّج السّخرية والقدح المنفصلين عن كلّ نزعة أخلاقيّة. ربّما نحن هنا في المنابع الحيّة لإبداع ثقافيّ قائم على الجهد الوحيد للإنسان في ذاتية التمثيل وذاتية التّقويم.

هذا الكتاب يريد قبل كلّ شيء استرداد هذا الجهد والتّنويه بالذين أنجزوه. وفي المقام الأوّل أهل آيت ميزان الذين منحونا امتياز حضور عيدهم.

وتشكّراتنا أيضاً للسيّد مهدي محمّد الذي ساعدنا في البحث الميداني، وإلى حميد بنّاني الذي دعمت صداقته تحرياتنا الأولى.

كتبنا نسخة أولى من هذا الكتاب في 1985، بمعهد الأبحاث المعمّقة بجامعة پرنستون، نيو جرسي. فليسمح لنا بإسداء الشّكر إلى هذه المؤسّسة للعون وكرم الضيافة الممنوحتين لنا، والتّعبير عن الامتنان للأستاذ ك. گيرتز لتشجيعاته وكذا لتبادل الأفكار الذي سنجد له أكثر من أثر في هذا العمل.

ومن بين كلّ زملائنا وأصدقائنا، الذين تفضّلوا بعوننا بملاحظاتهم، فدَيْننا خاصّ تجاه لوسيت ڤالنسي، التي نعبّر لها عن كلّ عرفاننا. فهي لم تدّخر جهداً كي يخرج هذا الكتاب إلى النّور في الشّكل الذي هو عليه اليوم. ونحن، فضلاً عن هذا، مدينون لعبد

الوهاب المذّب بقراءة متمعّنة للمخطوط وبالملاحظات الصّائبة عن بنيته العامّة، التي نشكره عليها أحرّ الشكر.

إنّ الشّكل الحالي للمؤلّف هو ثمرة تنقيح منجز في 1986 بمعهد الأبحاث المعمّقة ببرلين (Wissenschaftskolleg zu Berlin). وقد ثمنّا على الخصوص الانتقادات والاقتراحات التي أبداها بعض زملائنا أثناء هذا المقام المشترك في هذه المؤسّسة الألمانية. وتلك التي تفضّل بها پ. فون سيڤرز، وك. پوني، ول. زگاري قد ساعدت على مراجعة المخطوط. ونحن مدينون لج. هايلبرون بملاحظات سديدة عن العلاقات بين المدرسة الفرنسيّة بإفريقيا الشّمالية ومؤسّسي علم الاجتماع في فرنسا، وكذا بقراءة دقيقة للفصول التّأويلية. ومنحنا ب. يوهانسن، من جامعة برلين الحرّة، تأمّله العميق حول القانون والطّقوس الإسلامية وحسّه بالمنهج. وقد كان تبحّره الواسع ثميناً لنا في قراءة النّصوص العربيّة القديمة عن الذّبيحة والسّنن الإبراهيمية. فليجد ج. هايلبورن وب. يوهانسن هنا التّعبير عن عرفاننا وصداقتنا.

كلّ هذه الصّلات الودّية حصلت بفضل الظّروف التي منحها Wissenschaftskolleg والضيافة الكريمة لرئيسه آنذاك، الأستاذ ڤاپنسكي. وبفضل ملاحظاته وعونه الودّي، ساعدنا الدّكتور ي. نيتلبك على إعادة تنظيم المؤلّف والتقدّم في مشروع طبعه. كان عونه ثميناً ونشكره حارّ الشّكر.

وفي مراحل مختلفة من عملنا، جاءت ملاحظات زملائنا وأصدقائنا ج. وم. بنونة، وأ. فلك، وم. گروسّر، ور. لوڤو، وهـ. رشيق، وپ. سانفاسون، وأ. أودوڤيتش، في الوقت المناسب لتحسينه؛ فنودّ التّعبير لهم عن عرفاننا. ونحن مدينون لتفضّل ف. دي يونگ فيما يخصّ الإحالات على الأعياد الشّعبية المصرية.

فإذا ظلّت في الكتاب، رغم هذه الإرشادات الودّية، أفكار مغلوطة أو وقائع يعوزها الوثوق، فليس لوجودها من سبب سوى عنادنا وحده. ومسؤوليتها، مثل سائر الكتاب، ترجع إلينا وحدنا.

تمارة، 21 أبريل 1987

عبد الله حمّودي

# مدخل

يمكن أن نقول عن العيد الذي نعتزم وصفه وتأويله في هذا الكتاب، ما كان قد قاله گوته عن كرنڤال روما. إنّه ليس ممنوحاً لسكّان القرى القائمين بتشخيصه؛ بل هم الذين يقيمونه لأنفسهم[1]. صحيح أنّه يمكن إعادة النّظر في هذا التّأكيد الأوّل بواسطة المادّة العيانية نفسها المعروضة لدعمه. يوجد على نحو مّا عيدان فيما سيوصف هنا كعيد واحد وحيد. فإذا كانت تنفتح في الثّاني، بفضل علامة انضواء، حقبة من الأفراح والإباحة بعيداً عن الاحتفالات الرّسمية والوطنيّة، فالأوّل بالمقابل متشكّل من أفعال وأقوال تؤدّيها الأمّة المسلمة بأجمعها وحكّامها وفق نفس النّموذج، ويُقدّم حشد الحجّاج عنها في مكّة كلّ سنة عرضاً باهراً.

والنّقيضة التي ترتسم بهذا الشّكل في المغرب الكبير هي التي يشكّلها في الأغلب عيد الأضحى (العيد الكبير) مع المساخر التي تتلوه. إنّ نحر أضحية يتوّج شعائر الحجّ الطّويلة، إحدي الفرائض الواجبة على كلّ مسلم، إذا توافرت له الوسائل، تأديتها. ورغم أنّ أيّ فرض عين لا يُلزمهم بذلك، فالمسلمون في كل مكان، الذين ظلّوا في بلدهم، يُقلّدون مع ذلك فعل أولئك الذين يضحّون في مواطن الإسلام المقدّسة.

والواقع أنّ الذّبيحة الدّامية تُدشّن دورة طقوسية، تختمها، بعد نحو ثلاثين يوماً، مراسيم عاشوراء. أعياد الموتى حيث تُوزّع الصّدقات، وتُستهلك الفاكية، وتُبتاع اللّعب

1. Das Römische Karneval ist ein Fest, Das dem Volk eigentlich nicht gegeben wird, sondern das sich das «volk selbst gibt.» Goethe, Das Römische Karneval in Italienische Reise, Goethes Werke, Munich, Hamburger Ausgabe, vol. XI, 1978, p. 484

التي لا يُغفل الأطفال عن المطالبة بها. الذّبيحة وعاشوراء، من جهة أخرى، يوقّعان الزّمن: الأولى تختم السّنة المنقضية، والأخرى تفتتح السنّة المستهلّة.

والحال، كما سجّل ذلك ملاحظون عديدون، أنّ أنشطة احتفالية أخرى، يهيمن عليها اللّعب، والمضاحك، والضّوضاء، كثيراً ما تساوق هذين الاحتفالين في التّقويم الدّيني. وبحسب الأماكن، يرتبط بالذّبيحة أو عاشوراء طواف للمساخر بالأقنعة، وموكب، ولعب لا يكفّ فاعلوه عن خرق القواعد نفسها التي يقوم عليها العيدان الإسلاميان. وحين تتلو الذّبيحة، كالحالة التي سنصفها فيما سيأتي (الفصل الرّابع حتّى الفصل السّادس)، فهذه الاحتفالات من نوع آخر تنتظم حول شخصية مركزية تُدعى بأسماء بوجلود، هرّمة، بلْماون أو أيضاً بوإيسلخن[2]، إذا ما اقتصرنا على التّسميات الأكثر شيوعاً. يتنكّر هذا النّوعَ من الحيوان البذيء ذي القدمين في الجلود نفسها للأضحيات المقدسنة والذّبيحة، ويقود، في تطواف صاخب ومنتهك للمقدّسات، عدداً متغيّراً من شخوص مُقنَّعة تبدو عازمة على أن لا تخضع إلاّ لأهوائها الخاصّة.

نسق طقوس الذّبيحة الدّامية، الذي تؤدّيه الأُسَر كلّ سنة، يتجاوز إذن، وبفارق كبير، الأطر المحدودة حيث تدور المساخر، والموكب، واللّعب الذي يتلوه. ويمكن أن نجد في أماكن أخرى أمثلة لهذه التّظاهرات، على الخصوص في الجزائر وتونس. غير أنّ انتشار موضوعاتها وأشكالها، بخلاف الذّبيحة، لا يتطابق مع حدود العالم الإسلامي، حيث ممارساتها بعيدة عن أن تكون عامّة الحضور والتقبّل. وبالمقابل، فتشابهاتها واضحة مع التّيمات الكرنڤالية الأوروبية والأورومتوسّطية.

هل من الممكن التّأكيد بوجه من المعقولية أنّ العيد الأوّل، عيد الذّبيحة، ممنوح؟ إذا ما نظرنا إلى صعوبة تسخيره من أعلى، فالجواب سيكون بالسّلب. في 1954، إبّان أوج كفاح المغرب من أجل الاستقلال، وحدها أسرٌ نادرة مخلصة للنّظام الفرنسي في إفريقيا الشّمالية نحرت الذّبيحة. ونلاحظ أنّ كلّ الممارسات الطّقوسية الإسلامية قد اكتسبت تجذّراً محلّياً وشعبياً بحيث يمكن أن تتحوّل من ضمانة للامتثال إلى علامة للتمرّد؛ وبذلك نفهم المراقبة اليقظة التي تمارسها السّلطات العمومية على أماكن العبادة.

---

2. العيد الكبير، بالأمازيغية «عيد أمقّور» أو «تفاسكا، تفسكا».
بوجلود، «بيلماون» بتشلحيت، و«بو إسلِخن» بتمزيغت. ونجد كذلك بالعربية «بولبطاين»، أو أيضاً «سبع بوبطاين». وأخيراً، يُسمّى أحياناً «هرّمة». ويرى دوتّي أنّ هذا الاسم مشتقّ من الجذر العربي هـ ر م الذي يعني هَرِمَ؛ ومن ثمّ هرّمة: الهرِم العجوز. لكن يمكن أيضاً التّفكير في هرميس، الإله اليوناني. عن دوتّي انظر ما سيأتي في الفصل الأوّل، الهامش 19 و20.

وفي كلّ الأحوال، فالتّظاهرتان سنتناولهما هنا كمكوّنين لمجموع واحد بعينه. وهنا يكمن الموقف الأوّل الذي سيقوم هذا العمل بإيضاحه. فالأنثروبولوجيون لم تغب عنهم الاحتفالات التي سنسردها هنا. بل بالعكس، أنجز باحثون كبار دراسات حول الموضوع لا يمكن إغفالها. فقد ترك إدموند دوتّي، وإميل لاوست، وإدوارد وسترمارك، إذا اقتصرنا على أشهرهم، إسهامات مستفيضة، غالباً ما تكون ملحوظة بسبب دقّة الوقائع والخيال النّظري. والحال أن الأخير وحده، من بينهم جميعاً، قد أدمج قليلاً الذّبيحةَ الإسلامية في تأويل المسخرة التي تتلوها. إنّ عيب سرد شيء يُحتفظ بجزء منه في الظّل، ينضاف إليه الإغراق في الجزئيات وثغرات الوصف. ما هو مُشاهَد موصوفٌ بدقّة. لكنّ كلّ شيء يحصل وكأنّ مؤلّفينا لم يحاولوا أبداً أن يروا بالضّبط ما لا يُرى في الشّارع، ولا حتّى الملاحظة الشّاملة لما يدور فيه. يبدو أنّهم تصرّفوا كمتجوّل يصادف جماعة من البهلوانيين، فيتبعها في أوّل درب ليتخلّى عنها ما أن تسلك درباً آخر؛ دون أن يتساءل إن كانت ستقوم بنفس الأفعال، أو بمشاهد مغايرة.

وبالفعل، فإنّ إغفال الذّبيحة الإسلامية في تلك الأعمال يصدر عن رؤية تجعل موقعها إلى جهة المدينة، والنُّخَب، والدّولة العربية الإسلامية. باختصار، في عالم ما يُسمّى اليوم الثّقافة العالية، إذا ما استعرنا المصطلح من الأنتروبولوجيا الثّقافية الأمريكية. آنئذ يحصل انفصام ينطوي على أنّ هناك، خصوصاً في الجبل الأمازيغي، تستمرّ أعيادٌ محلّية وثنية. ووسترمارك يعارضها صراحة بالطّقوس الإسلامية ويجعل منها تحلّلاً طقوسياً من المقدّس؛ أمّا المؤلّفون الفرنسيون، فيقومون بفصل تامّ، ويركّزون على الألعاب والمساخر التي هي بالنّسبة لهم وثنية وما قبل إسلامية. وكلّ الفرضيّة، البالغة الارتباط بالظّرف الاستعماري، عن شِبْهِ دين ينافس الإسلام، ويحيا بحياة نشيطة تحت غطاء أَسْلَمَة سطحيّة، توجد هنا في الأصل من مجموع هذه العروض. فالمنهج الخاضع للإيديولوجيا على هذا النّحو يجعل غير منظور قسماً من العيد، وهو الذي نريد استعادته بكلّيته. استعادةٌ ستلعب آنئذ دوراً حاسماً في التّأويل الجامع. لا شكّ أنّ المشاهد التي يلذّ للأقنعة أداؤها أمام جمهورهم لا تدين بشيء للمذهب الإسلامي؛ ويوجد مسلمون متديّنون في القرى نفسها لإدانتها بشدّة. غير أنّها، في الممارسة، كما سنرى، مرتبطة بفريضة دينية. وأحد الخطوط الموجّهة لتفكيرنا هي أنّه من غير الممكن جعلها مفهومة دون إيضاح ارتباطها بالذّبيحة الإسلامية.

وهكذا تجد هذه القابلية للفهم نفسها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما قد نسمّيه. في غياب مصطلح أفضل، شمولية الوصف الإثنوغرافي. يتعلّق الأمر، إذا ما استأنفنا صورتنا، بمتابعة مجموع السّيرورة، التي سنعتبرها منهجياً بمثابة دراما. يفترض مثل هذا الموقف أنّ الفعل الدّرامي لا يبدأ مع نسق الطّقوس الإسلامي، وينتهي باللّعب، والمسخرة، والموكب، والوليمة فحسب، وإنّما أيضاً، مثل كلّ فعل درامي، يحتاج إلى إعداد. هذا الإعداد هو القسم الخفيّ من العرْض، كما في الأوبرا أو في المسرح. الشبّان وحدهم، في القرية نفسها، يمكنهم أن يتأمّلوا في فضاء محروس بعناية ماكياجَ الممثّلين وإلباسَهم. والحال أنّه إذا كان ممكناً تثمين تظاهرة دون معاينة التّجارب، لا يبدو أنّ فهم اشتغال المسرح والحفل يمكنه أن يستغني عن ملاحظة دقيقة للعمل في الكواليس. ذلك أنّه في الحالة التي تهمّنا، هذه المرحلة هي نفسها عيد في عيد، وبعض التّيمات فيها ترتسم بلمسات متفاوتة الاتّساق، سيتمّ بسطها بعد ذلك في الفضاء العموميّ، أو يتمّ التخلّي عنها لأسباب سيكون من اللاّزم إيضاحها.

وللتّسهيل، ولكن أيضاً لأنّ الإعداد يشكّل لحظة متميّزة جدّاً عن الباقي، ويتحدّد بوضوح بواسطة «ظهور للممثّلين»، فسيحتلّ في وصفنا فضاء منفصلاً مثل سائر المراحل الأخرى المنفصلة في السّيرورة الاحتفالية. ويمكن التّسليم بأنّ مثل هذه الطّريقة يعني الاعتراف بأنّ الوصف هو تأويل. لكنّ الوصف سيكتسب ميزة تقطيع الفعل إلى متواليات يُعيّن حدودها بوضوح الفاعلون أنفسهم. وهذه مسألة ينبغي الرّجوع إليها كلّما ظهرت ضرورة تعليل التقطيعات التّحليلية والتّأويل الذي يتأسّس عليها. أمّا الآن، فلنكتف بملاحظة أنّ العرض يقوم بتقطيعٍ ينوي تبريره بواسطة الإيقاع ذاته للفاعلية المعروضة.

ومثال آخر عن ما ظلّ غير منظور بالنّسبة لمحاولات من سبقونا يُقدّمه كلّ ما يدور من مشاهد داخل البيوت وكذا رقصات المساء. ينبغي دون شكّ الأخذ بالحسبان صعوبات الميدان في بداية القرن العشرين في مجتمعات كانت تطابق بين الباحث الإثنوغرافي، وهو دائماً مسيحيٌّ أو مندمج، وبين المستعمِر. لكن من الواضح أنّ وضعية علم الإثنوغرافيا لا يمكن أن تزعزع الأحكام المسبقة في تلك الفترة، كما يمثّلها بوضوح الفصل بين الاحتفال الإسلامي (الذّبيحة) والألعاب الوثنية (المسخرة). غير أنّنا نظلّ في حيرة أمام مثل هذه «النّسيانات» التي يمكن عزوها، من بين أسباب أخرى (وبنوع من

التّرجيح)، إلى صيغ الخطاب مع المُخْبِر، رغم أنّ كلّ ذلك الجيل من الإثنوغرافيين لم يكترث بمعالجة ظروف العمل في الميدان. وسيكون لدى القارئ مثال عن سرد لمجموع العيد يقوم به مُخبِر، سيُقارَن بمعطياتِ معاينة مباشرة وشاملة. وسنفهم أفضل آنئذ منطقَ «الإغفالات» التي عددناها آنفاً.

ربّما من العسير، وقد بلغنا هذه النّقطة، تدقيقٌ أفضل لمقاصد هذا الكتاب، دون تحديد الوقائع والأفعال التي سيتمّ سردها وتأويلها. آيت ميزان، على أقلّ من ساعتين بالسيّارة من مراكش، يحتفلون كلّ سنة مثل مسلمي العالم جميعاً بعيد الأضحى في عاشر ذي الحجّة. وفي 1983، السّنة التي أنجزنا فيها المعاينة الأخيرة لهذه الأنساق الطّقوسية، وافق هذا التّاريخ النّصف الثّاني من سبتمبر[3]. لا شيء خاصّ في الاحتفال المُنجَز، إلاّ بعض التّفاصيل المحلّية التي سنوضّحها فيما سيأتي وشطرٌ من الأدعية بلهجة تاشلحيت، التي هي لغة آيت ميزان وجميع جيرانهم حتّى نهاية وديانهم شمالاً، في سهل مراكش. في الصّباح، صلاة العيد متبوعة بالذّبيحة (الفردية) تجري في جوّ من الطّهارة الطّقوسيّة، والخشوع والوقار؛ بعد الظّهر وفي المساء، تؤكل الأحشاء. وتنقضي الأيّام الأخرى في الاستمتاع بلحوم الأضحية، مطبوخة عموماً في الطّاجين. في اللّيل، يمتدّ السّهر، عكس المعتاد، والزيّارات بين الأسر لا تنقطع. الجميع يرتدون ثياب العيد ويحظى الأطفال بحرّية دون قيد.

جوّ وفرة المآدب والإفراط في الأكل يتمايز عن جوّ الذّبيحة ببشاشة الآكلين والمتنزّهين. لكن ليس هذا هو التّناقض الأعنف الذي تعرضه تلك الأيّام. دائماً في هذا الجوّ من الوفرة والانبساط، يتعاطى الشبّان (حديثو العهد بالزّواج وغير المتزوّجين) في الغد لعيدهم هم أنفسهم، الذي يقصدون أن يحرموا منه الفئة العمرية الأعلى والأدنى؛ ويطالبون وينالون الحقّ في مشاركة الفتيات والنّساء المتزوّجات. ولمدّة ثلاثة أيّام تحتلّ القريةَ مسخرةٌ بِلَعِب، وموكب، وجمع التبرّعات، حيث يُقصى أولئك المسمّون بـ«الشِّياب». يتم امتلاك المكان والاستمتاع، إلى جانب اللّحوم النّادرة خارج هذه

3. التّقويم الإسلامي تقويم قمريّ. والشّهور فيه تنزاح بثلاثة عشر يوماً عن التقويم الگريگوري المعمول به حالياً. غير أنّ المعمول به محلّياً وعموماً في المغرب الفلاحي عند العرب والأمازيغ هو التقويم اليولياني (الفلاحي) بالنّسبة لشهور وفصول الدّورة الفلاحية السّنوية والاحتفالات المرتبطة بها. وتتحدّد فترات أخرى «مناخية» وطقوسية وفق التقويم الخاص بدائرة البروج، وهو تقويم عالم معرفته مقصورة على بعض المختصّين وخصوصاً معلّمي المدارس القرآنية (الطلبة).
وكثيراً جدّاً ما يحدث أنّ آيت ميزان (وليسوا هم الوحيدين) لا يعرفون، فيما عدا الأشهر المقدّسة، تعداد شهور التّقويم الإسلامي. وبالمقابل، فهم على علم بالتّقويم الفلاحي.

الاحتفالات، بما يسمّيه البعض هنا «زمن الحريّة» (لْحُرّيت).

وصف وتأويل هذا المجموع، الذّبيحة والمسخرة، يشكّلان المادّة المركزية لهذا الكتاب. وهما يحتلّان على التّوالي الكتاب الأوّل والكتاب الثّاني. وإنّ إثنوغرافيا شاملة للعيد تفرض التّذكير بالرّوايات السّابقة (الفصل الأوّل). وحتّى إذا كانت جهودهم كثيراً ما تتجاوز الوصف لتباشر البناء النّظري، فينبغي الاعتراف بأنّ العروض الملموسة لسابقينا تهمّنا اليوم أكثر من فرضياتهم، المفتقدة للأساس بشكل واسع. إنّ تلك العروض تجعلنا نتآلف مع الأشكال اللّعبية والطّقوسية وتنسج تنوّعاً ثريّاً حول حالتنا الخاصّة.

وهكذا يغتذي وصفنا، على نحو مّا، من الأوصاف التي سبقته، من أجل تركيز أفضل على ما لا تستطيع تلك الأوصاف تقديمه له. ومن بين أشكال القصور هذه، ينبغي اعتبار الصّمت حول الإكراهات والمؤهّلات، التي يقع ضمنها اختيار النّاس في فعلهم. هذه المتغيّرات التي توجّه الموقف والقرار تعود بنفس القدر إلى إدراك الوسط الطّبيعي والاجتماعي وإلى الأدوات الثّقافية التي تنظّمه. وهكذا فمعضلات الفعل ستوصف بالطّريقة نفسها التي سيوصف بها العيد (الفصول 2 ـ7)، ومعه؛ لأنّ العيد ما هو إلاّ نمطٌ من الفعل بين أفعال أخرى. وبالمقابل، فإنّ المفاهيم التّابعة لنظرية محلّية عن العالم الملموس والغيبي ستأتي طبيعياً لتضيء التّأويل كلّما تطلّبها تطوّره. وهكذا نأمل أخيراً في استعادة سياق حيّ حيث الفعل يصنع لنفسه معناه، بدل الانطلاق من كوسمولوجيا وتفسير يختزلان، كما سنرى، النّسق الطّقوسيّ إلى محتواهما بالذّات.

إنّ مقاربتنا، بالفعل، تُساجِل الأوصاف السّالفة للذّبيحة والمسخرة، لكن ليس فقط لتأشير الإغفالات، والأغلاط، والانحرافات الإيديولوجية والمنهجية. إنّها، فضلاً عن هذا وفيما وراءه، ترغب في أن تكون وصفاً شاملاً وفي العمق لِمَسْرحَة يقول فيها هذا المجتمع شيئاً عن ذاته، بقدر ما ينطق ويستعرض نفسه عبر هذه السّيرورة. وهي أهداف تتضمّن البحث عن العلاقة بين هذا المجتمع والدّراما التي يعرضها، كلاهما في خصوصيته ومحلّيته، وكما تكشف عنه معاينة العيد في مجموعتين قرويتين. ذلك أنّه مهما كانت الاختلافات مع الأعياد المصادَفة في أماكن أخرى، فالفرضية العامّة المطروحة هنا هي أنّها تُقيم مع المجتمعات التي تمارسها علاقةً من نفس نمط العلاقة التي يرسمها الوصف والتّحليل في الحالة التي تهمّنا.

تفرض هذه المجتمعات على نفس القصد المركزي لتقليد ذاتي ساخر، نفسَ السّيناريو، الممكن التعرّف عليه رغم اختلاف الثّيمات، في تطابق الشّخوص وطرائق تمثيلها، وأخيراً في الإيقاع والنّظام العامّ للمشهد. فمن الواضح أنّ الأمر يتعلّق بقالب يكون قادراً، عند الأداء، على أن يتمدّد، ويتحوّل، وينطلق في شتّى الاتّجاهات وفق الظّروف والموارد الشّخصية للفاعلين. وهو يجد في هذه المرونة القدرة على اجتذاب كلّ مواهب الجماعة وعلى إحساس مدهش بالحدث. لذا فاستعادة مجموع الفعل المُعايَن سيكون مسبوقاً بروايتين خاصّتين للمسخرة، يرويهما فاعلان عرَضيان في العيد (الفصل الرّابع). وفي هذه المسافة بين السّيناروهات وما تنجزه الدّراما يتبيّن التطوّر الخارق للفعل انطلاقاً من القالب الأساس.

مثل هذا الوصف ينتسب ويستعير من ما يُعرّفه لـ. گيرتز بكونه ممارسة «thick description» (وصف كثيف). فمن هذا الأخير يحتفظ بالميل إلى الفحص المجهريّ والمُفصّل الذي يُمحّص باستمرار فعلَ النّاس الملموس وأطرهم الثّقافية المرجعية[4]. وبالمقابل فهو يحاول أن يأخذ بالحسبان ربّما بوضوح أكثر الإكراهات الأوسع التي يتبيّنها في النّسق المرجعي للفاعلين. مثلاً نُدرة الطّعام، وحجم الجماعات وارتباطاتها بالموارد، والميز الجنسي، وأخيراً ستُستحضَر العلاقات بين الرّجال والنّساء وبين الأجيال لتعليل الفعل الموصوف. صحيح أنّ من المسلّم به أنّ هذه الأطر والإكراهات التي تفرض نفسها على كلّ فعل تظلّ أغلب الأوقات لا واعية. غير أنّ ذلك الفعل يدين لها بتوجّهه، رغم أنّها نادراً ما تتجلّى بصورة أفكار ومفاهيم واضحة الصياغة عند أولئك الفاعلين. ولا تظهر كذلك للوهلة الأولى ومن حيث هي كذلك بالنّسبة للملاحظ. فهذا الأخير يشكّلها بفضل نسقه المرجعي الخاصّ به، وبتحليل الأفعال الملموسة، لكن العابرة، للمجموعة البشرية.

إنّ الأطر الثّقافية المرجعيّة وما سميّناه، في غياب مصطلح أفضل، بهذه الكلمات الغامضة: المعطيات والإكراهات، نعتزم تجميعها بعد الآن تحت مصطلح وحيد هو المرجع. فما يُحيل عليه فعل النّاس سيكون بحسب الحالات واعياً أو لاواعياً، وتابعاً

---

4. Clifford Geertz, «Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture», in *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973، وخصوصاً ص. 6-10، و «From the Natives' Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding», in *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1983, p. 55- 70, en particulier p. 57- 58.

لما يفكّرونه ويُنشئونه، أو أخيراً ببساطة ما يفعل وينفعل من حيث هو واقعة من وقائع البنية.

وصف الأماكن والبشر، المتضمَّن في إثنوغرافيا العيد، يحاول تحديداً استعادة بعضٍ من المعطيات الأساسية لتلك البنية. ولهذا الغرض سنؤكّد، لا على نظرية للشّروط الجغرافية أو التّنظيم الاجتماعي، بل بالأحرى على الفعل البشري في الملموس، من جهة داخل وضدّ هذه الإكراهات الجغرافية، ومن جهة أخرى، بفضل هذا التّنظيم الاجتماعي وبالرّغم منه. وفي هذه المرحلة ـ وفيما سيأتي من هذا الكتاب ـ، يُحيل مفهوم البنية الذي يوجّه تفكيرنا على مجموع من التوتّرات والحلول، المؤقتة دائماً، بين عناصر السّياق المادّي والذّهني الذي يتّخذه البشر لأنفسهم، والذي يتحرّكون فيه (وضدّه) لتنظيم وجودهم.

حين تطفو هذه التوتّرات وحلولها إلى وعي الفاعلين تصير قواعد للّعبة، فتُحدّد اللّعبة، سواء لّما يجهلها الفاعلون أو لّما ينقصهم الاتّصال المباشر بها. وهذا يعني القول من جهة، إنّ البنية هنا مستنبَطة من الفعل الملموس والمؤسّسات والتّنظيمات التي تتحقّق بواسطتها، ومن جهة أخرى، أنّها حركةٌ. وتكمن الصعوبة مع ذلك في الإمساك بهذه الدّينامية عند كلّ ما كان قد سمّاه گورڤيتش في ما مضى «درجات» الواقع الاجتماعي. فالتغيّر في التقنية، تقنية النّقل مثلاً، كان سريعاً في الوادي، إذ تمّ الانتقال (ليس تماماً في الحقيقة) في مدى نصف قرن، من النّقل على الدوابّ أو البشر إلى استعمال السيّارة. وبالمقابل، فالذّبيحة النّذرية أو المفاهيم المرتبطة بالاختلاف بين الجنسين تبدو ساكنة. والتغيّرات الطّارئة عليها هي من البطء بحيث لا يمكن إدراك حركتها إلاّ بتغيير مقياس الملاحظة. وفي هذا السياق، فاللاّمتغيّر هو ببساطة ما يتغيّر ببطء شديد.

إنّ للنّاس حول عملهم الملموس واليومي رؤيات ومعايير جاهزة لتفسيره وتبريره. وهذه الأخيرة، كما نعلم، تظلّ في الغالب ضمنية. ومهما تكن الصّورة التي تظهر بها، فلابدّ مع ذلك من وصفها بالطّريقة نفسها التي تُوصف بها الأشياء التي تقدّم عنها، في أعين الفاعلين، التّبريرَ والمعقولية. وفي هذه المرحلة من مجرّد تقديم أوّلي لمجتمع داخل محيطه، كما فيما بعد عند مراحل وصف العيد وتأويله، سنتبيّن أنّه يوجد من بين هذه المعايير ما يوجّه في الآن ذاته الأفعال المعتادة، والأفعال الملعوبة واللّعب ذاته. وكما بالنّسبة لوقائع المحيط والتّنظيم الاجتماعي، سنحاول استخراج مجموعات واضحة

دون أن نصادر في المنطلق على أيّ اتّساق. ولن نجعل أيضاً تحليلنا على مستوى البنية الأساسية للذّهن البشري. لأنّها لو كانت موجودة هناك، فينبغي أن تظهر كمُحَصِّلات للتوتّرات والاتّساقات بين هذه المعايير أو مجموعات المعايير في الاستعمال؛ أي بمثابة موجِّهات، وأطر، وإكراهات تتحقّق عبرها أو تخفق استراتيجياتُ الفعل[5].

هل توجد علاقة مّا بين استراتيجيات الفعل العادي واستراتيجيات السّيرورات العِيدية؟ لماذا تأتي الثّانية لقطع، أوتشويش، أو خرق الأولى؟ وأخيراً، أيّ معنى يمكن رؤيته في تدخّل العيد هذا وفي الوسائل التي يستخدمها؟ هذه هي التّساؤلات الثّلاثة الرّئيسية التي تلخّص وتحدّد الأهداف المُتبَّعة طوال هذا الكتاب.

في ختام معايناتنا، بدت لنا هذه الاحتفالات أساساً كشرح، بالفعل أو بالقول، يقدّمه المجتمع عن ذاته بوسائط الذّبيحة والمسخرة اللتين ليس تحالفهما، داخل نفس المجموع الطّقوسي والدّرامي، من قبيل التّناقض إلاّ ظاهرياً. ويكشف سائر التّحليل، بالتّحديد، التّرابطَ العميق بين هذين الفعلَيْن المتعارضين كلّياً فيما عدا ذلك. إنّ البنيتين اللّتين تؤسّسانهما تتجاوبان فيما وراء الاختلافات التي تفصلهما، ونحدس نسقاً

---

5. التّناول الذي يفضي إلى البنية كما قد رسمناها هو تناول تجريبي واستقرائي. مستوحى في المقام الأوّل من رادكليف براون. لكنّنا، عكس هذا المؤلّف، سنسمّي باسم تنظيم كلّ ما يسمّيه هو بنيات ومؤسّسات، محتفظين باسم البنية للعلاقات الضّرورية المستقراة انطلاقاً من العلاقات بين مكوّنات تنظيم اجتماعيّ. حول هذه النّقاط، انظر، Radcliffe Brown, *Method in Social Anthropology*, University of Chicago Press, 1959, p. 168- 170 et 176- 177، وخصوصاً من أجل مثال عن استقراء البنية، "The Comparative Method in Social Anthropology", in *The Journal of the Royal Institute*, vol. LXXXI, I et II, 1951, p. 18- 19 et p. 20- 22.

هذه البنية لاتنفي بالنّسبة لنا استراتيجيات الفعل، متبنّين بهذا أفكار پيير بورديو حول هامش المناورة الذي يتيح اللّعب على الزّمن داخل بنيات شديدة الإكراه مع ذلك مثل تلك التي تحكم رفع التحدّي في تنظيم اجتماعي قائم على الأنساب؛ انظر P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librarie Droz, p. 26 et p. 31- 32, et P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 178- 179.

وبين البنية والفعل يتوسّط الإدراك وطرائق الفعل لدى الفاعلين ـ الموروثة عن تربية وتاريخ ـ يسمّيها بورديو **habitus** [التّلوك المكتسَب]. العلاقة بين الموقف الملموس والتّلوك المكتسب تخلق بنية للفعل وتزوّد هذه الأخيرة بمنطقها وتحفيزها اللذين يتميّزان عن الإدراك والتّحفيز الصّريحين والواعيين لدى الفاعل (بورديو، *Esquisse*، *op. cit*، ص. 92، 94 ـ 96، 102 وكذلك 163، حيث يتناول المؤلّف تطبيق مفهوم التّلوك المكتسب على الفعل الطّقوسي).

فالفعل الطّقوسي، كفعل في الزّمن وعلى الزّمن، يتفاعل مع إدراك للرّاهن والمستقبل بواسطة أفعال معتادة (طقوسية) ووفق منطق خاضع لبنيات ذهنية مكتسَبة في الممارسة، توجد «صيغتها المولدة» في العلاقة بين الجنسين (حول الحالة الجزائرية التي يدرسها بورديو انظر *Le Sens pratique*، ص. 362 وص. 366 ـ 367، 347ـ 348 وص. 411 وما بعدها.

غير أنّه في الحالة التي تهمّنا، فالوظيفة العملية ـ المرتبطة أساساً بدورة الإنتاج وإعادة الإنتاج ـ التي يعيّنها بورديو للنّسق الطّقوسي (انظر *Le Sens pratique*، ص. 351، 374 و 376 ـ 377) لا تظهر في الواجهة. وإن وُجدت، فهي تتعايش مع خطاب يبدو أن هذا المجتمع ينشئه حول ذاته. خطاب يراهن كلّياً تقريباً على المعايير والمفاهيم الثّقافية بانتهاكها. ويمكن الصّعود على ما يبدو من البنيات الذّهنية المحايثة والعملية بحسب مدلول بورديو، إلى بعض المعايير والرّموز التي يمكن ملاحظتها والتي تعرّف الثّقافة بالمعنى الذي يعطية گيرتز لهذه الكلمات. انظر على الخصوص مقاليه السّالفين في الهامش 4؛ وانظر أيضاً مقاله "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight"، in *The Interpretation of Cultures*، New York، Basic Books، 1972. وسنحاول في هذا الكتاب ذلك الصّعود دون المصادرة على أيّ اتّساق للثّقافة؛ وسيكون التّجاذب إزاء المعايير الثّقافية واضحاً طوال وصف عيدنا وتأويله.

للمسخرة يُطوّر خطاباً بأكمله عن الذّبيحة. وفي الأخير، تجد هذه الذّبيحة نفسها مُحتلّة ببعض القوى التي تُمَسرحها الأقنعة.

وهكذا تجد الذّبيحة نفسها، وهي الفعل المُؤسِّس، وقد آلت إلى ما هو راهن، في حين أنّ المسخرة، بدعوى تدمير النّظام القائم، ترجع في الواقع نحو تأسيسات أصلية. وكلتاهما ترسمان وتنسّقان لا خطاباً واحداً، بل خطابات يخطر بعضها يومياً لوعي الفاعلين بينما يبدو أنّ أخرى تسكن مجالات الكُمون التي يستعصي عليهم بلوغها. هكذا الأمر دون شك، مثلاً، بالحيّز المخصّص للمرأة على هذا المسرح حيث يتمّ كلّ شيء وكأنّهم يريدون أن يمثّلوا تخطّي التّناقض البنيوي بين النّظام البطركي والتّناسل الطبيعي للأنساب. فما يكشف عنه التّحليل في هذا النّقاش، ليس معضلة للعقل، بل رهاناً. ولذا فهذا التّحليل في تيقّظه لعمل الرّموز الملموس على مسرح الحدث، يمتنع عن اختزالها إلى اصطلاحات تجريدية.

ومن جهة أخرى، تبتعد مثل هذه المقاربة في آن واحد عن المقارنية التطوّرية، الموروثة عن فريزر، التي طبّقتها على العيدالمدرسة الفرنسية لإفريقيا الشّمالية، في مطلع القرن العشرين، وعن وظيفية انتقائية اجتهد وسترمارك، في نفس الفترة، ليعارضها بها. ولأنّ وسترمارك قد سمح لتحليله أن يمتطي العقل الوظيفوي، دون أن ينصت أوّلاً إلى ما تقوله الذّبيحة واللّعب المرح الذي يتلوها ويلاحظ بأيّة وسائل يقولان ذلك، فقد وجد نفسه، بشكل متناقض، يُسند نفس الوظيفة إليهما معاً: اتّصال بالمقدّس، طرد الشرّ، التحلّل من المقدّس، إلخ. وبذلك فما يعيب مسعاه هو نفس شكلانية هيبير ومُوص، التي يستديمها. إذ يمكن التّساؤل، عن حقّ فيما يبدو، ماذا يعني هذا «التحلّل من المقدّس» بالنّسبة لمجتمع يبحث، بالعكس، عن الاتّصال الدّائم باللّه، أو بعبارة أخرى، بالمقدّس الخيّر الذي يتحكّم في كلّ القوى الخطيرة. وأخيراً، فإنّ وسترمارك، بسبب انتقائيته، يقرن دوماً هذه الوظيفية بفرضية استمرار بقايا من وثنية عتيقة في هذه الأعياد. ومن ثمّ فهو يتوافق مع إعادات البناء الافتراضية لدين أمازيغي بدائي التي أكبّ عليها بشغف عددٌ من الباحثين الفرنسيين، خصوصاً إدموند دوتّي وإميل لاوست.

فهذان المؤلّفان، على نفس خطّ فريزر، يختزلان المسخرة إلى سحر الخصوبة وتناسل الدّورات الطّبيعية. ومن ثمّ يسوقهما هذا التّناول من جهة إلى الفصل بين الذّبيحة والمسخرة، ومن جهة أخرى، كما رأينا، إلى البحث لهما عن سوابق تاريخية.

مقاربتنا، بالعكس، تتخلّى عن هذا المجال. وذلك ليس لأنّه ينبغي نفي الثّيمات المرتبطة بالخصوبة، والسّعادة، والحفاظ على الجماعة؛ أو لأنّ الارتقاء إلى أصول العادات يكون دائماً مستحيلاً. وإنّما لأنّه، فضلاً عن كوننا، في الحالة الملحوظة، لا نرى شخصاً يتعاطى للسّحر الاجتذابي، ينبغي الاعتراف أنّ المراحل «التّاريخية» التي بواسطتها يزعم دوتّي ولاوست إعادة تركيب الدّين الأمازيغي البدائي تظلّ خيالية تماماً. فالأدلّة التّاريخية هزيلة ويلزم اللّجوء إلى رؤى بطولية لاختراع الوصائل بين بعض الوقائع المتناثرة، التي تؤكّد ندرتها في الواقع على جهلنا.

صحيحٌ أنّه عند تأمّل الرّكض المجنون لبيلماون وفاعليه الغريبين، لا نتمالك من التّفكير في السّاتورناليا والأعياد الأخرى المتوسّطية القديمة. غير أنّه من جهة، بافتراض أنّ إثبات مثل هذا الأصل ممكن ذات يوم، فمن المشكوك فيه أنّ بإمكانه المساعدة بشكل حاسم على فهم العيد الحالي. ومن جهة أخرى، يُقيم هذا الأخير مع الحياة التي تجري تحت أعيننا علاقات لا يمكن إغفال دراستها لحساب إعادات تركيب وهمية ومجازفة.

غير أنّ كتلة الوقائع الإثنوغرافية لتي جمعها سابقونا تستحقّ مع ذلك عرضاً موسّعاً. وهكذا يمكن إدراك الظّاهرة الموصوفة في تنوّع تجلّياتها، في حين يرتسم بوضوح متزايد، وراء هذه الاختلافات وفي الأساس منها، ذلك القالب الوحيد الذي وضعنا، منذ لحظة، فرضيته.

بيلماون الذي رسمه إثنولوجيو الثلث الأوّل من القرن العشرين يقابله بيلماون الذي يرويه فاعلان اثنان في الدراما نفسها، التي تظهر كسيناريو حقيقيّ. وفعلاً، فالمشاهد التي ينقلها موليراس وآخرون يتبيّن منها سلفاً وجود حبكة. غير أنّ من الغريب أنّها تُحجَب قليلاً في الأعمال اللاّحقة؛ مع أنّ الملاحظة قد تمّت غالباً مباشرة في الأمكنة ذاتها وفي المجتمعات المعنيّة. لا شكّ أنّ ظهور الحبكة عند المؤلّفين الأوائل تعود جزئياً إلى لجوئهم للمُخبر، بعيداً عن الأمكنة، وفي حال موليراس، عن المجموعات المعنية نفسها. لكن يبدو أيضاً واضحاً أنّ المفاهيم والمقاربات المؤطّرة لأعمال تلك الحقبة قد أسهمت في تفكّك مكوّنات سيرورة يحاول تناولنا على العكس من ذلك إدراكها أوّلاً من حيث هي كذلك. ستكون إذن رواية فاعلَيْنا متبوعة باستعادة للوقائع المُعايَنة، حيث يبدو المجموع كمسرح بسيناريو وكواليس وكذا نوع من الإخراج. وفي هذا الكلّ الحيّ، لن نغفل أن نلاحظ في الأخير كلّ ما ليس لعباً مسرحياً، بل على العكس رهاناً حقيقياً

لا يلغيه اللّعب المسرحي تماماً من مسرح الحدث؛ وهذه الخاصّية الأخيرة للعيد تميّزه عن المسرح ومواضعاته وتحدّد بذلك قراءة المجموع.

سنجد هذا التّأويل في القسم الثّاني من هذا المؤلَّف (الكتاب الثّاني)؛ وسيكون مدعوماً عند الحاجة بواسطة المقارنة. وهذه المرّة ليس في المغرب ولا حتّى في إفريقيا الشّمالية، بل سنذهب إلى مواضع أخرى من العالم للعثور على التّجارب التي ينبغي مقارنتها بتجربتنا. فطبيعتها وديناميتها ذاتهما، وكذا الثّيمات التي تعرضها، توجّه بحثنا نحو الأعياد الشّعبية والكرنڤالات في أوروبا، والطّقوس المميّزة للتحوّلات الانتقالية في مجتمعات أخرى، وأخيراً بعض الأنساق الطّقوسية اليونانية كما تظهر في الأعمال الجيّدة لعلماء الكلاسيكيات. ومن بين كلّ هذه التّظاهرات، اهتممنا بتلك التي، فيما وراء الاختلافات، يبدو أنّ لها نفس المقصد الذي يحرّك تظاهرتنا. غير أنّ ما ننجزه ليس هو مقارنة الوقائع في حدّ ذاتها؛ فهي مقاربة جزافية طالما تمّ التّنبيه عليها لأسباب لا فائدة من تكرارها. مقارنتنا بالأحرى تحاول استخدام الدّروس التي تقدّمها تجارب أخرى لتسليط بعض الضّوء على تجربتنا. والاختلافات التي ستظهر حتماً، إلى جانب التّماثلات، ستهدينا إلى سبيل ما هو خصوصيّ. لأنّ الهدف هو، أوّلاً وقبل كلّ شيء، أن نصغي لما يقوله لنا العيد الذي نستعيده وما يقوله النّاس لأنفسهم أو عن أنفسهم، في ذلك العيد وبواسطته، وبعد ذلك موازاة هذا النّمط من المجتمع بنمط الخطاب الذي يتبنّاه في حياته العيدية والطّقوسية.

إنّ تحليلنا، في تدرّجه، سيخترق بعضاً من مدارس الفكر الرّئيسية. وسيكون في الأخير متيقّظاً للسياق ولن يغفل أيّاً من العلامات الخارجية التي تحدّد موقع خطاب العيد والمسخرة بين خطابات أخرى. على الخصوص تلك التي تخترق كلّ المجتمعات المحلّية (قرى، أودية، مجموعات لسانية) وتربطها أو تلائمها مع المجتمع الشّامل وأنساق الأفكار العادية أو العالِمة التي ينظّم بها هذا الأخير فعله ومعرفته. وهذا لا يعني إهمال البنية الدّاخلية للعيد. لكنّ هذه البنية تبدو لا كسلسلة من القضايا المنطقية، ولا كحلّ لمعضلات بين هذه القضايا. يمكن العثور فيها على هذه وتلك. لكن لا دليل على أنّ هذين العنصرين يشكّلان مشروع السّرد، إن كانا حقّاً يمكن أن يكوّنا قواعده وموّاده. إنّها قواعد فارغة، ككلّ المقولات المنطقيّة، لا تعني شيئاً بذاتها. وأخيراً، فالحديث عن مشروع أو عن مقصد، يعني القول إنّ الفعل العيدي يريد أن يصنع صورة مثالية، أو

هجائية، أو ساخرة، أو فظيعة من ما يستحوذ عليه. ومقارنة هذه الصّور مع التي تحكم العادي تدفع إلى أبعد العلاقةَ بين العيد والمجتمع، بتلافي نظرية الانعكاس والنّظرية المعاكسة القائلة بوضع أنطولوجي للعيد.

# الكتاب الأوّل

## محاولة في إثنوغرافيا العيد

# الفصل الأوّل

## الأنثروپولوجيا الاستعمارية للذّبيحة والمسخرة: بحثاً عن ديانة مفقودة

الأنساق الطّقوسية من ألعاب ومساخر، المميّزة للدّورة السّنوية في المغارب، وخصوصاً في المغرب الأقصى، تثير اهتمام الملاحظين منذ نهاية القرن التّاسع عشر. والفرنسيين منهم في المقام الأوّل، طبعاً من واقع حضورهم الإمبريالي والاستعماري الطّويل، رغم الاستثناء الملحوظ لوسترمارك الذي سيستأثر لاحقاً باهتمامنا. أمّا المؤلّفات التّاريخية العربية، إن لم نخطىء، فلم تنطق بكلمة عن الأعياد المحتفل بها خارج التّقويم الإسلامي. فهل تلك الأعياد هي المذكورة بطريقة غير مباشرة في الإدانات التّقليدية الي يصدرها عدد من المتعلّمين في حقّ العادات الشّعبية، المُصنَّفة تحت التّسمية العامّة والسّهلة للغاية لـ«عوائد العامّة»؟ لكن الأمر لا يتعدّى أبداً القدح؛ لأنّ هذه العادات، إمّا لكونها صادمة للغاية أو مألوفة للغاية، فهي لهذا السّبب أو ذاك أو لكليهما معاً، لم توح بشيء لأقلام مثقّفي إفريقيا الشّمالية. وليون الإفريقي، المعروف بالحسن محمّد بن الوزّان، يسجّل حقّاً الشّعّالات (نيران الفرح) بفاس[1]. لكنّه كتب ذلك وقد صار إيطالياً، بعد أن اعتنق المسيحية، وغيّر اسمه وقلب حياته. أي بعد أن صار مثقّفاً من أهل روما، اعتنت بتربيته البابوية التي كانت مترقّبة للمعلومات حول المجتمعات الإسلامية.

---

1. Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956, t., p. 213 (trad. Epaulard)
غير أنّ مؤلّفاً مغربياً من بداية القرن العشرين يورد بياناً منسوباً لأحد القضاة يُدين المساخر الممارسة في مراكش. هذا البيان (المفقود) قد يكون كُتب في مطلع القرن التّاسع عشر، لأنّه، بحسب مؤلّفنا، موجّه للسّلطان مولاي سليمان. وهو يُدين العيد بعبارات شديدة ويشير إلى بعض مظاهره الشّديدة الشّبه بتلك التي سيصفها الإثنوغرافيون في القرن العشرين: تنكر رجال في زيّ نساء، وتنكر مسلمين في هيأة يهود، «تقليد لناس معروفين من هذه القبيلة أو المدينة»، وضع الأقنعة.

وهذا يعني أنّنا مدينون باكتشاف المساخر في شمال إفريقيا لنظرة خارجية لوحدها. وهكذا يمكن تتبّعها في أماكن كثيرة، في الأطلس، وسهول شمال المغرب، وجبالة، والرّيف. لا في البوادي فحسب، إذ أنّ الملاحظات غزيرة أيضاً عن المدن العتيقة الكبرى مثل فاس ومراكش. وبالجزائر، نجدها في ورغلة، وفي الأوراس وفي مواضع أخرى. وفي تونس، يذكرها لاوست بعد مونشيكور، الذي عاينها مباشرة في مطلع القرن العشرين بمنطقة القيروان. ويمكن تتبّع آثارها في ليبيا وما وراءها حتّى مصر[2].

=يقول: «وذلك كتشبّه الرّجال بالنّساء وتشبّه الرجال باليهود وكالمحاكاة لأناس من قبيلة أو بلد وكاتّخاذ الصّور وضرب الرّجال آلات اللّهو من أجوالات ومزامير وغيرها وأخذهم بذلك أموالاً من غير طيب نفس أهلها بل يعطونهم حماية للعرض وتوقياً من الضّرب والشّتم وساير أنواع الإذايات» عن كلّ هذه النّقاط انظر معجم تراجم محمّد بن الحاج مصطفى بوجندار، **الاغتباط بتراجم أعلام الرباط**، تحقيق وتعليق عبد الكريم كريم، الرباط، 1987، ص. 183ـ184.
أنّ تصدر في ذلك العهد إدانة للمساخر ليس بالأمر المثير للدّهشة. فالسّلطة المركزية المغربية، في بداية القرن التّاسع عشر، تحاول إصلاحاً دينياً يهدف، بحسب الدّاعين إليه، لتطهير الإسلام من كلّ البدع الخارجة عنه. إنّه وعي بوضعية خاصّة للإسلام وردّة فعل تتجاوز المغرب وتجد تعبيرها الأشدّ حدّة في المشرق، على أثر التدخّل المباشر للقوى الأوروبية.
عن هذا الإصلاح في المغرب انظر، J. Brignon et collab., *Histoire du Maroc*, Paris, Hatier, 1967, p. 267- 269

2. بما أنّ بقيّة هذا الفصل لا تعالج إلاّ أهمّ الأعمال حول المسألة، يمكن من أجل أوصاف أو إشارات أخرى الرّجوع إلى:

ا. بالنّسبة للمغرب، René Bsset, *Textes berbères du Maroc. Parler des Ait Sadden*, Paris, Guethner, 1963, p. 13 et note n° 3؛ يوجد آيت ساذّن أو بني ساذّن شرق فاس على مسافة قريبة من هذه المدينة؛ يربط ألفرد بل بوجلود بسلطان الطّلبة ويتبنّى نفس وجهة نظر لاوست حول تأويل المساخر، انظر مقاله «Coup d'œil sur l'Islam en Berbèrie», *Revue d'histoire des religions*, LXXV, Paris, 1917. حول عيد سلطان الطّلبة، Pierre de Cenival, «La légende du juif Ibn Mech'al et la fête du sultan des Tolba à Fès», *Hesperis*, V, 1925, p. 137- 218؛ وفي مراكش Doutté, «La Khotba burlesque de la fête des tolba à Marrakech au Maroc», in *Recueil de mémoires* et de textes, *14e Congrès des orientalistes*, Alger, Jourdan, 1905, p. 197- 219, et Wattier, «Le Carnaval à Marrakech», *France-Maroc*, 15 juillet 1919, p. 3- 8. وأخيراً فقد عاينا بأنفسنا في 1969ـ1970 تنكّرات ومواكب بمناسبة عيد الأضحى وعاشوراء بمنطقة ورزازات. وعن هذه المنطقة انظر أيضاً Bousquet et Peltier, «Carnaval de l'Achoura à Ourzazate (Maroc)», *Revue africaine*, 92, 1938

ب. بالنسبة لبلدان ومناطق أخرى من إفريقيا الشّمالية انظر، Charles Monchicourt, «La fête de l'Achoura», *Revue tunisienne*,17, 1910, p. 278- 301; Desparmet, «Notes sur les mascarades chez les indigènes à Blida», *Revue africaine*, n° 270- 271, p. 265- 271; W. Marçais et A. Guiga, *Textes arabes de Takrouna*, t. I, p. 347- 352; Marchand, «Masques carnavalesques et carnaval en Kabylie», *4e Congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Rabat, 1938, Alger, 1939, p. 803- 814. وعن الأعياد والمساخر في ليبيا وخصوصاً في عاشوراء انظر، G. Cerbella et M. Ageli, «Interpretazione storico-ethnologica di un rito islamo-cristiano», *Libia*, I, n° 2, avril- juin, 1953 et E. Rossi, «Appunti su feste e costumanze religiose dei musulmani di Tripoli», *Annali dell'instituto unversitario orientale di Napoli*, nouvelle série, 1945, p. 179- 186; et von Moltzan, «Reise in den Regenschaften Tunis und tripolis», Leipzig, 1870, t. III, p. 88- 92

وفيما يخصّ مصر، يبدو أنّ الوثائق أشدّ ندرة من التي عن ليبيا؛ عن المساخر والهزليات القضيبية انظر، أحمد أمين، قاموس العادات والتّقاليد المصرية، القاهرة، 1953، ص. 288؛ وأحمد شفيق، مذكّرات في نصف قرن، القاهرة، 1352 هـ ج 1، ص. 78.

ومن جهة أخرى، بعض الثّيمات والتّقنيات التّمثيلية تربط المساخرَ بمسرح خيال الظّل المصري والتّركي، انظر حول هذه النّقطة، Metin And, *Karagöz, Turkish Shadow Theatre*, Ankara, Dost Yagiulari, 1975, en particulier p. 10, 30- 32, 39- 40, , 52- 69؛ هذا المسرح كان أيضاً معروفاً في المغرب العربي وخصوصاً في الجزائر حتّى عام 1843، حيث منعه الفرنسيون الذين كان ينتقد احتلالهم للبلد (متين أند، ص. 20)؛ ومحيي الدّين باشترازي، Mémoires, 1919- 1939, Alger, SNED, 1968, p. 424؛ وعن هذا المسرح في المغرب العربي انظر أيضاً، Dr Bernard, L'Algérie qui s'en va, Paris, 1887, p. 66- 67; Quedenfeldt, «Das Türkische Schattenspiel im Maghreb», *Ausland, n°* 63, 1890; W. Hoenerbach, *Das Nordafrikanische Schattentheater*, Mainz, 1959, p. 43- 44

في المغرب، تحدث أغلب هذه التّظاهرات ما بين عيد الأضحى ومطلع السّنة الهجرية. وهذان الاحتفالان يسمّيان في العامّية باسم العيد الكبير وعاشور؛ وبالأمازيغية يحتفظ الثّاني بنفس الاسم والأضحى يُسمّى تفاسكا. يتعلّق الأمر بزمن بالغ القدسية في التّقويم الإسلامي. ولأنّ هذا الأخير قمريّ، كما ذكرنا، فهو بالطّبع مغاير للتقويم الجولياني (أو الفلاحي) الذي يتحكّم في دورة الأنشطة الفلاحية بإفريقيا الشّمالية. هذان الشّهران، المسمّيان ذو الحجّة ومحرّم في التّقويم العالم، يتضمّنان الحجّ إلى مكّة والأضحية والاحتفال بمطلع السّنة الجديدة[3]. وجميع هذه الطّقوس تقع في هذه الفترة من أربعين يوماً (بين فاتح ذي الحجّة وعاشر محرّم)، المحمّلة للغاية بدلالات دينية، تجد ذروتها في الحجّ إلى أماكن الإسلام المقدّسة، والأضحية، وتختتم بعيد السّنة الجديدة.

المواكب والمساخر تتخلّل بالضّبط بين عيد الأضحى والسّنة الجديدة، متصادفة في الأغلب مع الأوّل في البوادي، ومرتبطة أكثر بالثّاني في المدن، وهي، مثل العيدين، تميّز انتقالاً في الزّمن. وهذه ملاحظة اعتمد عليها كلّ المؤلّفين تقريباً للعثور في هذه الأعياد على احتفال وثنيّ قديم بتجدّد الطّبيعة، قد التقطه التّقويم الإسلامي.

أن يكون هذا الالتقاط محتملاً، فذلك ما تسمح باعتقاده طبيعة الرّموز والمقوّمات التي تستعملها تلك الأعياد. فضلاً عن أن لا شيء هنا يدعو إلى الدّهشة، ففي كلّ مكان تحصل تلفيقات بفضل تلاقي أنساق دينية وثقافية. وما ينبغي بالمقابل مؤاخذة مجموع المدرسة الفرنسية لأفريقيا الشّمالية عليه، التي نحن مدينون لها فيما عدا ذلك بأجود أوصاف المساخر، هو مقاربة متواترة بمصطلحات «مُخلّفات»، التي بذلك تفصم الأعياد الوثنية عن الأعياد الإسلامية، أو إذا ما اعترفت بالرّوابط فيما بينها، تسارع إلى إنكار خصوصية الأخيرة كي تجعلها قابلة للمقارنة مع المعنى الذي تزعم العثور عليه في الأولى. وهكذا تُغيّب ليس فحسب معناها، بل ربّما أخطر من ذلك معنى تعايشها وجدليتها في نفس السّيرورة الطّقوسية.

هذا الاتجاه النّظري، المُضاعَف بالأحكام المسبقة لتلك الحقبة، قد عارضه، منذ سنوات 1920، إدوارد وسترمارك، الذي استعار لذلك من مدرسة السّنة السوسيولوجية *l'année sociologique*. ليس من الضّروري أن نلخّص هنا كلّ هذه الأبحاث. فبعضها يمثّل تماماً المجموع ويتيح التّأكيد على الإسهامات والخلافات لوضعها في موضعها من

3. عن جميع هذه الأعياد انظر مقالات *Encyclopédie de l'Islam*

حقلها.

ما يسمّيه موليراس الكرنفال الجبلي[4]، مانحاً العيد تسميته التي احتفظ بها منذ نهاية القرن التّاسع عشر، يحلّ بعد عيد الأضحى ويدوم ثلاثة أيام. ويمكن تلخيص المجموع في نمطين من الأفعال: جولة الصّدقة، التي يسمّيها المؤلّف «جولة التسوّل» من جهة، ومن جهة أخرى سلسلة من المشاهد يؤدّيها أمام البيوت فاعلون جميعهم مسلمون ذكور، متنكّرين في زيّ شخصيات تقليدية. هذا النّمطان من الفعل متزامنان. لا يشكّلان سيرورتين منفصلتين بل مجموعاً واحداً وحيداً. ويتابعهما سكّان القرية الذين يشكّلون بذلك جمهوراً؛ هذا الأخير يتدخّل أحياناً في الأداء، مثلاً حين يغمر بالمقذوفات هذه الشّخصية أو تلك[5].

تأخذ الشّخوص المقنَّعة كلّ ما يُعطاها وتؤدّي مشاهدها أمام كلّ بيت:

يجري الكرنفال مرة في السنة. يدوم ثلاثة أيّام ويوافق عيد الأضحى. في اليوم الأوّل تنتشر الشّخوص المقنَّعة في القرية، حوالي منتصف النّهار، ويشرعون في جولتهم للتسوّل، متوقّفين عند كلّ مسكن، مكرّرين تهريجاتهم البذيئة التي يتلقّون بعدها ما تيسّر: خبز، لحم، بيض، دجاج، حبوب. ولا داعي لإضافة أنّ كلّ القرية تتبعهم، وتحيط بهم، وتبدي إعجابها بهم، وتصيح من الفرح حين تحصل بذاءة أقذع من الأخريات[6].

تمثّل هذه الأقنعة عشر شخصيات: با الشّيخ[7]، الذي يطابق، حسب موليراس، كرنفال، وزوجته، والحمار، والخادم السّوداء، واليهودي وزوجته اليهودية، والقاضي، والقايد، وأخيراً الحرّاس. با الشّيخ عجوز داعر بلحية بيضاء، يلبس «أسمالاً قذرة»، ويحمل «جلد تيس بمثابة طاقية» وبيده سبحة من أصداف الحلزون. أعضاؤه التّناسلية بارزة للنّظر: «سير من جلد خروف بصوفه وباذنجتان بين السّاقين، في محاكاة للأعضاء التّناسلية». زوجته يمثّلها «مخنّث» متنكّر، وقرعة مفرغة بمثابة قناع أنثوي، وأخريان تمثّلان النّهدين؛ وأخيراً طنجرة من القطران «تمثّل عطور المرأة الجبلية». أمّا الذي يلعب

4. Auguste Mouliéras, *Le Maroc inconnu. Etude géographique et sociologique*, Paris, Challamel, 1899 في مجلّدين. وصفه «للكرنفال... عند جبالة في المجلّد الثّاني، ص. 608-614؛ ووصفه لنفس العيد في الرّيف (تمسمان) في المجلّد الأوّل، ص. 102-111. ورغم أنّ مؤلّف موليراس يثير الشّبهات لأنّ المعلومات يزوّده بها «درويش» سائح، بعيداً عن البلد المعنيّ وفي وهران، بعد 24 سنة من الغياب (!)، فليس من سبب رئيسي للشّكّ في وصفه في تلك المنطقة التي استمعنا فيها بأنفسنا لأوصاف (1973) شبيهة جدّاً بتلك التي يقدّمها موليراس. وعن مؤلّف موليراس انظر، P. Shinar, *Islam maghrébin contemporain*, bibliographie annotée, Paris, CNRS, 1983, p. 232

5. موليراس، ج2، ص. 613.

6. موليراس، ج2، ص. 611

7. با الشّيخ هو الرّئيس، السيّد، ويشير التعدّد الدّلالي لهذا الاسم إلى وجاهات ومواقع تتناقض مع هذا الدّور.

دور الحمار، فيغطّي رأسه «بجمجمة حمار حقيقية، بيضاء، متيبّسة، تبرز فكّيها وأسنانها الهائلة». حجران كبيران مخيطان في كيسين وعصاً مسودّة بالقطران تمثّل الأعضاء التّناسلية[8]. اليهودي يرتدي برنساً قذراً وخسيساً؛ ويحمل الشّاشية المميّزة وذيلي بقرة يمثّلان «سالفي بني إسرائيل». عليه باستمرار أن يتلافى الضّربات ويبكي وينوح. زوجته تحميه. تستعمل قرعتين بمثابة نهدين، جسدها ووجهها مصبوغان بالجير. القاضي، بالمقابل، فخم بعمامته العظيمة المشدودة بنظام معقّد من الحبال وبسبحته من أصداف الحلزون. يتأبّط لوحاً من الفلّين يمثّل مصحف القرآن الذي يستعمله لإصدار أحكام معاكسة دوماً لأبسط مبادئ العقل السّليم. القايد ملطّخ الوجه و«بشع». مظهره شرس، يهزّ سيفه باستمرار ويحمل شاشية حمراء طويلة. وأدوات طبخ كاملة عند قدميه. وأخيراً، الحرّاس «شاهري السّيوف، بنظرة غاضبة، حقودة، متنكّرين مثل القايد رئيسهم، يرقبون كلمة، أو نظرة من السيّد ليهجموا على الضحيّة المختارة[9]...».

الزّنجية والسّارق هما الفاعلان الثّانويان في هذه الدّرامات الصّغيرة التي تحياها تلك الشّخصيات. وهنا أيضاً تخضع المشاهد لنمطين رئيسيين: هجاء للعادات والطّبائع من جهة، ومن جهة أخرى، مشاهد قلب معايير الحياة العادية. وفي الحالة التي وصفها مولييراس، يمسّ القَلْبُ أساساً الحياة الدّينية.

يأمر القايد حرّاسه بالانقضاض على ضحاياه الذين يستنزفهم. وهوايتاه المفضّلتان هما الإخلال بنزاهة الوظيفة والإسراف في الأكل. با الشّيخ، العجوز الشّهواني، مهووس بطاقته الجنسية الخائرة ويرغب في المضاجعة في أيّ لحظة. تسوقه زوجته أمام القاضي. هذا الأخير يحكم بالطّلاق على الفور، ويحرّر عقد زواجه بها! يقترح الزّوج حينئذ تسوية: تقاسم المرأة: «واحد من قدّام، والآخر من وراء[10].» تعجن الخادم السّوداء الطّين لتصنع الخبز وتعدّ الكسكس؛ أمّا السّارق، فلا يكفّ عن محاولات السّرقة، وفي كلّ مرّة يُقبض عليه ويُرمى به في السّجن، فيعاود السّرقة ما أن يخرج منه.

اليهودي، مثل با الشّيخ، عجوز منفّر، تحميه زوجته، لكنّها أيضاً تعامله بشراسة وتؤذيه وتعيّره بعجزه. كلاهما يتكلّمان العربية بالنّبرة والصّيغ الخاصّة باليهود المغاربة وخصوصاً السّينات المنطوقة كالشّينات. تجرّ المرأة زوجها أمام القاضي. الشّكوى: «نفسه

8. عن هذه التّفاصيل انظر، مولييراس، المرجع المذكور، ج2، ص. 609.
9. مولييراس، ج2، ص. 611،610.
10. نفسه، ص. 611.

ميّتة» (أي عاجز جنسياً). يحكم القاضي على البائس «أن ينيكها عشر مرّات في اللّيلة» تحت طائلة الحبس! أثناء ذلك، با الشّيخ، دائماً مع هوسه، يعلو المرأة. يعجز ويتوسّل إليها أن تدلّه على السّبيل. تفتح له كيساً حيث يغوص ويخرج منه مرتاعاً صائحاً: «هذا ليس فرجاً! هذا بئر أخاف أن أغرق فيه ويبلعني[11]!»

هذه هي المشاهد التي يمكن تصنيفها تحت نمط هجو العادات والطّبائع. أمّا القلب من جهته، فيمسخ الصّلاة رأساً على عقب. الكلّ يجتمع لأدائها، ما عدا الزّوجين اليهوديين والسّارق. أفعال الوضوء يقوم بها با الشّيخ على وجه زوجته، والآخرون يستعملون رأس الحمار[12]. يديرون ظهرهم للقبلة. وتتحوّل الآيات القرآنية على لسان القاضي الذي يؤمّ الصّلاة، إلى كلام فاحش. كلّ شيء يجري بالمقلوب، واليدان، المضمومتان عادة للدّعاء، مقلوبتان.

يلاحظ موليراس جيّداً أنّ هذا اللّعب الموصوف هكذا يتمّ بعد الذّبيحة. لكنّه لا يحدّد بتاتاً مصدر الجلد الذي يغطّي رأس الشّخصية الرّئيسية. وسنرى فيما بعد كلّ أهميّة هذا «التّفصيل» الأخير. وأخيراً فهو يصمت عن الرّجل ذي الجلود. غير أنّ وسترمارك، عند زيارته بعد ذلك نفس المناطق التي وصفها موليراس من وهران وفق شهادة مخبرين، يلاحظ أنّه غالباً ما تظهر إلى جانب با الشّيخ، شخصية متنكّرة في جلود (بطاين) الأضحية[13]. هذا ما يقرّب بصورة فريدة الاحتفال من تلك التي سنصفها في الأطلس الكبير.

لا سيما أنّ وصف موليراس يقتصر على مشاهد الشّارع التي لا يكاد يقدّم عنها أيّ تأويل. وما يشكّل الإطار المرجعي لوصفه هو بعض أحكام عنصرية حول فساد المجتمع والسّلطة المغربيين التي سيكون من مهمّة فرنسا إصلاحهما (زمن الغزو قريب)، وإشارة غائمة عن الأصل. وهو بهذا يُخطئ الهجو الشّاعري والعظمة الكرنفالية للفرجة حيث لا يريد أن يرى فيها «إلاّ لعباً فاجراً ودنيئاً ربّما كان استنساخاً لساتورناليات الشّعب الرّوماني القديمة[14]».

ها نحن إذن أمام ثلاث ثيمات رئيسية: فساد هذا المجتمع والسّلطة التي تحكمه،

---

11. نفسه، ص. 612ـ613.

12. حين لا يتوافر الماء، يلجأ المسلمون إلى التيمّم بحجر أملس مختار لهذا الغرض.

13. E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, New york, University Books, 1968, II, p. 134- 147 (1re ed., Londres, 1926); «The Popular Ritual of the Great Fest in Morocco», *Folk-Lore*, XXII, 1912, p. 131- 182

14. موليراس، ج2، ص. 608ـ614؛ وعن الفرجة بوصفها نسخة للسّاتورناليا، ص. 614.

فظاظة وخلاعة دالّتان على وضعية بدائية أو انحطاطية للأخلاق، ذكريات عن عادات رومانية. وبينما ستُنسى الثّيمتان الأوليان في الأعمال اللاّحقة، فنظرية مخلّفات عادات رومانية، ومسيحية، وعلى الخصوص ديانة أمازيغية أصلية ستعرف حظوة كبيرة في الأدب الإثنوغرافي للثلث الأوّل من القرن العشرين. إنّ مثل هذه النّظرية كان لها امتياز إمّا إغفال صلات هذه العادات بالإسلام، أو التّأكيد على التوتّرات بينه وبينها. وسيلحّ وسترمارك، من بين آخرين، على ما يسمّيه رفض المعتقد الرّسمي الإسلامي[15]. وإدموند دوتّي وبعد ذلك إميل لاوست سيأخذان في البحث عن ديانة بدائية للأمازيغ ويزعمان القدرة على إعادة تركيبها بفضل «البقايا» التي يعتقدان التعرّف عليها في الدّورة السّنوية للأعياد.

سنقتصر في العرض على هؤلاء المؤلّفين الثّلاثة. لا لأنّهم وحدهم من استعاد المساخر. فقد خصّص لها آخرون، مثل أوبان وبيارني، صفحات مثيرة. الأوّل حول فرجة معاينَة في فاس حيث يظهر القلب والهجو. والثّاني حول قبيلة من الشّمال حيث تُقام، بعد الذّبيحة، مشاهد مماثلة لتلك التي نقلها موليبراس[16]. غير أنّ دوتّي، ووسترمارك، ولاوست هم الذين اقترحوا التأويلات الأكثر شمولاً وهذا الأخير يضع بيلماون في دورة طقوسية توجّه كلّ مراحل الرّوزنامة.

يظهر بوجلود في مراكش، حيث عاينه دوتّي، في الشّوارع، غداة ذبيحة الأضحى؛ لكن في عاصمة المغرب ما قبل الاستعمار هذه حيث شاهده أوبان، تدور الفرجة الكبرى (الفراجة) في عاشوراء، بحضرة السّلطان أو خليفته. ويخبر دوتّي أنّ نفس الفرجة في 1907، المعروضة في مشور السّلطان، قد عُرضت أمام مشور الرّوگي بوحمارة الذي، كما نعلم، كان يحارب الأسرة الحاكمة ويحاول إزاحتها باسم حماية البلاد والأمّة الإسلامية ضد الهيمنة المسيحية[17]. ومثل هذا التّقارب بين سلطة شرعية لكن متنازع فيها وسلطة منافسة باحثة عن الشّرعية تشير إلى تَمَأْسُس للعيد بوصفه علامة وميزة للسيّادة. وربّما كانت هذه الصّفة هي التي تمنحه طابع عرض لمجموع المجتمع يجري أمام أعين

15. Westermarck, *Ritual and Belief*, II, p. 149 ؛ ونفس الملاحظة في Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot, 1935, p. 196

16. E. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, 1907 . أقام بالمغرب في 1902-1903 (انظر المقدّمة، ص. 1)؛ وعن ألعاب ومشاهد عاشوراء ص. 287-288؛ S. Biarnay, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Paris, Publications de l'Institut des Hautes Études africaines, 1924

17. Doutté, *Magie et Religion en Afrique du Nord*, Alger, A. Jourdan, 1908, p. 507 et note 1 ؛ عن بوحمارة، أوبان، المرجع المذكور، الفصل الثّامن؛ وم. مودّن، بوحمارة،

السّلطان؛ وأكثر من ذلك، توحي قراءة صفحات أوجين أوبان أنّ أمام السّلطان تتجلّى لوحة العالَم الذي تتطابق حدوده مع حدود «المملكة السّعيدة»[18]. وعلى قول دوتّي، فالهجو، في هذا التّصوير، والذي لا ينجو منه البلاط نفسه، لا يتنازل أبداً عن حقوقه:

في مراكش، يكون هرّمة بوجلود في العيد الكبير، لكن في عاشوراء تكون المساخر وخصوصاً عروض درامية صغيرة في الهواء الطّلق: هذه العادة متطوّرة جدّاً، وتدور هزليات صغيرة حقيقية، خصوصاً أمام السّلطان. فالممثّلون ينتقلون إلى ساحة المشور وهناك تدور مشاهد هجائية ساخرة مشحونة غالباً بروح النّكتة؛ يوجد القاضي والمحاكمة الهزلية كما في كلّ مكان، لكن النّجاح الأكبر مخصّص للسّفير الأوروبي، مع مترجمه وكتّابه المضحكين؛ وعلى الأخصّ للوزراء الذين يتمّ تمثيلهم مباشرة ويتحوّلون ببراعة إلى أضحوكة؛ ويزيد من فرادة حريّة الهجو السّاخر هذه أنّها تجري أكثر الأحيان أمام الوزراء أنفسهم وأن البعض منهم يضيق بذلك؛ لكن زملاءهم والسّلطان يقهقهون ولا حيلة لهم إلاّ الظّهور بمظهر لائق[19].

الفرجة التي استعادها أوبان ودوتّي هي من إبداع الحواضر. وتلك التي يقدّمها لنا موليبراس هي من صنع البوادي. ورغم ذلك، توجد مسافة بين «رائد» استعمار المغرب هذا وبين وريثيه. أحكام قيمة أقلّ وملاحظة أكثر هدوءاً تميّز مشروع هذين الأخيرين. عدّة مشاهد وشخصيات تظهر في الحالتين: محاكمات هازلة ومضحكة من القاضي، بذاءةٌ وهجو لأعوان الدّولة. لكنّ «اللّعب» القروي يخصّص مكاناً أكبر لطغيان الجنس ولشبح العجز الذي يُلحقه السنُّ بالرّجال.

وصف موليبراس، الذي يركّز جهوده على شمال المغرب، يقابله على نحو مّا وصف دوتّي، الذي يصفه عند الرحامنة، في الجنوب على أبواب مراكش. هناك أيضاً تدور المسخرة لا في عاشوراء، بل في العيد الكبير عيد الأضحى.

المشاهد، التي تذكّر كثيراً بمشاهد جبالة، تدور حول مغامرات هرّمة وحزّونة، خطيبته اليهودية. يحاول التّيس العجوز الشّهواني عبثاً أن ينزو عليها. لكنّها جموح لا تشبع. ومن ثمّ المحاكمة ومشهد الحكم الذي ينطق به القاضي، الذي يستسلم لمفاتن

18. أوبان، المرجع المذكور.
19. دوتّي، المرجع المذكور، ص. 507.
المشور: الفناء الخارجي لقصر السّلطان. هناك تأتي الوفود الشّعبية إمّا لتقديم الولاء للسّلطان أو لتبليغه شكاواها.

الشابّة. وفي نهاية الفرجة، ينقضّ الجمهور على بوجلود الذي يتظاهر بقتله. وأخيراً يشكّل الموكبُ وطلبُ الصّدقة المظهرين الآخرين لهذه الرّواية[20].

معرفة الوقائع المتعلّقة بالمساخر، الغزيرة سلفاً، ستعرف حقبتها الأكثر مواتاة في سنوات 1920 مع أبحاث إميل لاوست وإدوارد وسترمارك الدّقيقة والمعروضة ببراعة. يتابع الأوّل أبحاثه على خطّ دوتّي، ويحتذي آثاره بتطبيق فرضيات فريزر على «الكرنفال الأمازيغي». ويبدو الثّاني أكثر انشغالاً بالمعاينة الملموسة ويعترض على خطّ التأويل الذي اتّبعه زملاؤه الفرنسيون.

لاوست، فوراً بعد بحثه الجيّد في اللسانيات والإثنوغرافيا الأمازيغيتين، حيث خصّص للأعياد والألعاب حيّزاً هامّاً، يُصدر بحثه الآخر الرّئيسي، الذي يكرّسه لما قد سمّاه تقليدٌ راسخٌ سلفاً «احتفالات الشعّالة[21]». يشغل بلماون مكاناً ممتازاً في القسم الثّاني من البحث، والقسمان الأوّل والثّالث مخصّصان لوصف هذه الطّقوس حيث في كلّ مرّة تظهر شخصية مركزية (عاشور، باينو، تغنجة، إيسلي وتلسيت، تسليت أنزار، إلخ.[22]) كثيراً ما يُحتفَل بها لتُدمَّر بعد ذلك. وبلماون، المُحتفل به بكلّ مكان في عيد الأضحى، يأخذ موضعه بين هذا المحفل الجليل، الذي قد يضمّ في الواقع الآلهة القديمة لمجمع أرباب أمازيغي أصلي.

لنورد هنا، من أجل تحديد أفضل لهيأته، الوصفَ الذي يبدو أنّ لاوست قد اختزل العيد فيه إلى سماته الأساسية، انطلاقاً من حالات عديدة معاينَة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة:

> كلمة «بوجلود» عربيّة. ومقابلاتها الأمازيغية: بو إلمون، أو بلماون، أو بو بطاين، أو بو إسليخن، أو تگسدوفت تتشكّل، باستثناء هذه الأخيرة، من نفس السّابقة بو متبوعة بكلمة تعني «جلد». وفعلاً «بوجلود» يكتسي بجلود خروف أو ماعز مستمدّة من أضحيات اليوم الأوّل من العيد. هذه الجلود ملصقة مباشرة على جسده العاري. وتلك التي تكسو ذراعيه مركّبة بطريقة تترك الظّلفين يتدلّيان على أطراف اليدين. ووجهه مسودّ بالسُّخام (الحموم) أو البارود يختفي تحت شكوة بالية بمثابة قناع. رأسه مزيّن بقرني بقرة أو مغطّى برأس

20. Doutté, *Marrakech*, Paris, 1905, p. 270- 321 et 370- 421.

21. E. Laoust, *Mots et Choses berbères*, Paris, A. Challamel, 1920؛ انظر خصوصاً عن الأعياد والألعاب ص. 104_105؛ 191_193؛ 204_224؛ 371_432. «Noms et cérémonies des feux de joies chez les berbères du Haut et de l'Anti-Atlas», *Hesperis*, t. 1, 1er, 3e et 4e trimestre, 1921 (سنشير إلى هذا النصّ اختصاراً: «أسماء واحتفالات...»).

22. عن هذه الشّخصيات، لاوست، «أسماء واحتفالات...»، هسپريس، المجلّد الأوّل؛ على الخصوص الفصل الأوّل، ص. 19_20، 29_33، والفصل الثّاني، ص. 412_416، والفصل الرّابع، ص. 412_416.

خروف تكون فكّاه مفروجتين بواسطة قطعة قصب تصنعان له أبشع تكشيرة. برتقالة مزيّنة بباقة من الرّيش كثيراً ما تُغرَس على طرف كلّ قرن؛ وأحياناً تغطّي أغصان من الخضرة رأسه أو كتفيه؛ لكنّ هذا الأكسسوار الأخير لا يظهر إلاّ عرضاً، في طنجة مثلاً. أخيراً، قلادتان أو ثلاث، وسبحة عظيمة حبّاتها من أصداف الحلزون، وأعضاء تناسلية ذكورية قويّة تكمل الزيّ المضحك لشخصية بوجلود السّمجة.

عموماً، فردٌ واحد من دوّار أو قرية أو فخذة من قبيلة، هو الذي يتنكّر بهذا الشّكل؛ لكن كثيراً ما نرى، خصوصاً في المدن، ثلاثة أو أربعة يكتسون بلباس التنكّر هذا ويلعبون الدّور التّالي. بوجلود، مصاحباً بلاعبي الغيطة والطّبل وبجماعة عديدة من الأطفال يشتمونه ويرمونه بالحجارة، يجول صامتاً حول الدوّار أو في إغرم. ينتقل من خيمة لأخرى ومن بيت لآخر، متوقّفاً أحياناً ليشرع في بعض حركات رقص وليحاكي محاكاة ساخرة مضحكة صلاة المسلمين. يزور وجهاء البلد من باشا أو قايد أو أمغار أو إنفلاس، وحتّى المرابط ومقدّم الزّاوية الذين يتلقّونه بقليل أو كثير من الإكرام لكن دائماً بفرح. يدخل البيوت، ويطارد الأطفال الذين يهربون مرعوبين من منظره ويضرب كلّ أولئك الذين في متناول قضبانه الطّويلة. ذلك أنّ بوجلود مزوّد دائماً بقضيب أو قضيبين طويلين، لا يقلّ طولهما في بعض الأماكن عن أربعة أمتار أو خمسة. ويبدو أن ضرب الرّجال والنّساء ومسّ فلجة الخيام بقضيبيه يشكّلان الشّطر الأهمّ في دوره.

حين لا يكون بوجلود متسلّحاً بعصاً، وهو استثناء، فهو يضرب بظلفيه أو بحجر مربوط بقطعة الجلد التي تغطّي يده اليمنى. وما يدعو إلى افتراض أنّ الأفضل عنده أن يضرب بظلفيه، هو أنّ قدم خروف أو تيس تكون أحياناً معلّقة تعليقاً متيناً في طرف قضيبيه. وإذا كان النّاس يهربون أمامه، فليس ذلك بسبب الخوف من الضّرب؛ فقد تأكّد أنّ المرضى الذين يمسّهم يجدون الشّفاء من أدوائهم وأنّه يصرف المرض عن الأصحّاء.

عند آيت نضير، يدخل بوجلود (المسمّى بو إسليخن) إلى الخيام التي يقلب أوتادها ومواعينها. ويرمي بنفسه في الموقد (ألمسّي) ويثير غباراً كثيراً متمرّغاً في الرّماد. تخشاه النّساء كثيراً ويهربن عند رؤيته، لكن لا يبدو أنّه يمارس عليهنّ ممارسات يمكن أن تُفسَّر بكونها طقوساً جنسيّة. يدفعهنّ ويعاملهن بقسوة، ويضربهنّ بقطعة الجلد المتدلّية من يده اليمنى؛ وهن يهربن لتلافي الضّربات. وهو لا يضرب إلاّ النّساء والأطفال. ومن المحتمل أنّ شخصية مماثلة كانت موجودة عند آيت وراين الذين يحتفلون عموماً بكرنڤالهم في العيد الكبير (عيد الأضحى). وبالفعل، يوجد من بين الأنماط الكرنڤالية الشّخصية المدعوّة «خطيبة بوجلود»، تَسليتُ بوجلود، التي يمثّلها رجل متنكّر في زيّ امرأة، يرتدي حنديرة رائعة. هذه التسليت تظهر في الدوّار منذ نحر أوّل أضحية، وعند رؤيتها، يخرج الرّجال

والنّساء من الخيام ويستقبلونها بالتهكّم وشتاءم يغيب عنهم معناها. تنقضّ الخطيبة على المتفرّجين وتضرب بشراسة من استطاعت الإمساك به ولا تطلقه إلاّ بتدخّل الأهل والطّلبة الذين يأتون ليركعوا أمامها، مكتوفي الأيدي وراء ظهورهم. وفي اللّيل، تتسلّل هذه الخطيبة المزعومة في صمت تحت الخيام حيث تعلن عن حضورها بإشعار الزّوج أنّ عليه أن يترك لها مكانه.

تبدأ تجوالات بوجلود العشيّة ذاتها لعاشوراء في المناطق حيث يدور الكرنڤال بمناسبة ذلك العيد أو بصورة أعمّ في اليوم الثّاني للعيد الكبير، يومٌ يُقال له أَسّ نبوحساسن أو نهار أزلّيف. وتدوم يومين أو ثلاثة، وأحياناً أسبوعاً، وفيما عدا بعض الاستثناءات النّادرة، تدور نهاراً. وهي فضلاً عن ذلك مثمرة. يتلقّى الممثّلون والموسيقيون في الطّريق بيضاً وقطعاً من اللّحم من تفاسكا وقطعاً من النّقود. فيقتسمون الفلوس، ويأكلون اللّحم أو يعيدون بيعه إذا كانت الحصيلة غزيرة ويتزوّدون بمؤن أخرى يقدّمونها في مأدبة. آيت إمجاض يشترون دجاجاً ويختمون الأعياد والمآدب بدعاء من هذا النّوع:

يا ربّي اعطنا الخير
يا ربّي ارحمنا
واعطنا عام زين

ويقول بنو إزناسن في نفس الظّروف:

يا ربّي اعطنا الشّتا

ينتهي الكرنڤال بمأدبة ودعاء يبدو أن لا مجال للشكّ في طابعه المقدّس. ومن جهة أخرى، سيكون من الخطأ أن لا نعتبر في موكب بوجلود إلاّ الجانب الهزلي وحده. فالأهالي يبدو عليهم أنّهم يمنحون أهميّة حقيقية لهذه الممارسة لا يمكن تبريرها فحسب بجاذبية الفرجة. الفاعلون، المختارون بين ناس من الطّبقات الدّنيا، رعاة، وخمّاسة، ولصوص، أو بين ممثّلي نفس الأسرة الواحدة، لا يجدون دائماً متعة في الظّهور هكذا أمام الجمهور. أحياناً الأمغار أو الجماعة هم الذين يقتنون الجلود التي سيكتسي بها بوجلود. وهذا الأخير، علاوة على محصول التصدّق، يتلقّى في الغالب أجراً. وبين قبائل الجبل، يُستأجر فرد أو عدّة أفراء لمدّة أيام العيد السّبعة، ويُنكّرون كما قد ذكرنا، ويُطاف بهم في الدّشور. أليس دور بوجلود أولوي الأهميّة؟ هو يشفي المرضى ويُكسِب المناعة ضدّ كلّ خطر أولئك

الذين يمسّهم. وبعبارة أخرى، فالاحتفال الذي هو فاعله الجوهري يبدو أنّ غرضه هو اجتلاب البركات على الأسر وصرف الأدواء والمتاعب عنها في العام الذي يبدأ[23].

بعد هذا بقليل، يؤكّد لاوست، وهو يرسم بخصوص بلماون أطروحته عن موت وبعث الإله، على العلاقة بين الذّبيحة والمسخرة؛ لكن سنرى أنّ ذلك سيكون شريطة سلب الخصوصية عن الذّبيحة الإسلامية. فيشير إلى وجود بوجلود عند سكتانة، قبيلة مجاورة لآيت ميزان، ويلاحظ أنّنا نصادف فيها شخصيتي اليهوديّ، والحدّاد، وكذا شخصية أخرى تلعب دور كِيرِ الحدّاد. ويلاحظ أنّ حضور اليهود عامّ في المواكب الكرنفالية بإفريقيا الشّمالية وملائم جدّاً لعيد حيث ينبغي في الواقع بعد نحر الضحيّة، رؤية ذبيحة الإله الذي يمثّل السّنة المنقضية والمثقلة بالشّرور التي ترهق البشر. فتجد هنا شخصيات اليهود وثيمات كبش المحرقة تطابقاً طبيعياً في ذهن الفاعلين[24].

كلّ الاحتفالات الكرنفالية، سواء جرت في عيد الأضحى أو في عاشوراء، وسواء ميّزت عيداً فصلياً أو لحظة في التقويم الشّمسي، يؤوّلها لاوست وفق نفس الفرضيّة: دراما موت وبعث الإله، التي تحتفل بسنة منقضية (شائخة ومحتضرة) وبدء زمن جديد. ديانة عتيقة لتجدّد الطّبيعة ضمّت إليها الممارسات الجديدة التي أدخلتها الديانتان الجديدتان: المسيحية وبعد ذلك الإسلام. ضدّ مثل هذه الآراء يبسط إدوارد وسترمارك جهازه من المعطيات العيانية وجهداً نقدياً نفّاذاً في أكثر الأحيان ولا يخلو من سخرية.

كان وسترمارك قد أصدر، في 1926، أهمّ مؤلّف له مخصّص للمغرب[25]، بعد أن قام بزيارات طويلة له. اتّصلت أبحاثه بشمال المغرب وأفضت إلى عرض واضح، يطفح بالفطنة وبآراء غالباً ما تكون سديدة. غير أنّ تنظيم المجموع يخضع لمنطق موضوعاتي يصنّف الوقائع المُعاينَة أو المنقولة والمناطق.

المنهج يمنح المؤلَّف طابع صندوق جُذاذات هائل حيث نبحث عبثاً عن تأويلات

23. إ. لاوست، «أسماء واحتفالات...»، هسپريس، المجلّد الأوّل، الفصل الثّالث 1921، ص. 261-264؛ ص. 262، الهوامش من 1 إلى 5. ويشير لاوست إلى أنّ بيلماون، بلماون مشتقّ من إِلم (الجلد)؛ بوبطاين من العربية بطانة (جلد الخروف)؛ بوإيسلين من أسْلي (الجلد)؛ تگسدوفت اشتقاقها غير أكيد.
إغرم، تغرمت: بالأمازيغية قرية محصّنة، قصر محصّن تسكنه عشيرة، أو أيضاً مخزن جماعيّ محصّن.

24. لاوست، «أسماء واحتفالات...»، هسپريس، المجلد الأوّل، الفصل الثّالث 1921، ص. 269-273، 275-278، وخصوصاً ص. 292-294.

25. *Edward Westermarck, Ritual and Belief in Morocco, op. cit., 2 vol*. وقد خصّص المؤلّف، فضلاً عن هذا، عدّة مقالات وكذا مؤلّفات عن المغرب. *Marriage Ceremony in Morocco*. Londres, 1914, *Wit and Wisdom in Morocco*. Londres, 1930; *Pagan Survivals in the Mohammaden Civilisation*. Londres, MacMillan, 1933 عن هذا المؤلّف الأخير، انظر الهامش 15 أعلاه؛ وجميع الإحالات ستكون إلى الطّبعة الفرنسيّة.

للمجموع. ومع ذلك فإنّ لدى وسترمارك وجهة نظر جازمة حول بوجلود يدافع عنها أوّلاً في كتابه *Ritual and Belief in Morocco* ويستأنفها بعد ذلك في المحاضرات المجموعة والمنشورة في *Pagan Survivals in the Mohammaden Civilisation*.

يتضمّن هذا العيد، مع تنويعات عديدة جدّاً، شخصية رئيسية تكتسي بجلود الأضحيات الذّبيحة، وزوجته (المسلمة) وامرأة يهودية تحلّ محلّها حين تغيب المرأة المسلمة. شخصيات يهودية وأحياناً حيوانات (سبع، جمل، بغل...) تكمل المشهد. تقترب النّساء من بوجلود ليضربهنّ؛ ضرباته تمنحهنّ الخصوبة والولوديّة وتوفّر للأولاد صحّة جيّدة. وبحسب الأحوال، يحثو بوجلود أو اليهود الرّمادَ على من يجرؤ على الاقتراب منهم. وأخيراً، فالحيوانات المُمثّلة هي في أغلبها دوابّ لحمل الأثقال. أحياناً يظهر، إلى جانب بوجلود واليهود، شيخ متهدّم وعاجز جنسياً لا يستطيع إشباع زوجته، ونلاحظ كذلك حضور النّصارى. وفي بعض العروض، يتضمّن الحيوان خنازير. يتقدّم بوجلود الموكب المتشكّل على هذا النّحو مصحوباً بجوقة من العازفين. إنّه الموكب الذي يسير من بيت إلى آخر ومن خيمة إلى أخرى يجمع الهبات ويبارك النّساء والأطفال. ورغم أنّ بوجلود يطرد الشرّ وتكون فيه البَرَكة، فهو مع هذا لا ينفكّ عُرضة للمضايقة، والتهجّم، والدّفع بقوّة، بل للضّرب أحياناً والطّرد بعيداً عن سكنى النّاس[26].

دوتّي ولاوست ينظران نحو الماضي. لا الماضي الإسلامي للشّعوب التي يصفون عاداتها، بل فيما وراء ذلك، الماضي الرّوماني والمسيحي، وقبل هاتين الحقبتين، ماض أمازيغي أوغل في الزّمن. أوبان وبيارني لم يخلّفا أيّ تأويل لما عايناه. موليراس، بالعكس، يصنّفه ضمن الأعراض العديدة في نظره للانحطاط ويستحضر السّاتورناليا. فساد إذن ووثنية موروثة عن الرّومان.

هذا البحث عن ماض حيث التّاريخ الإسلامي لإفريقيا الشّمالية يصير مجرّد فصل مجعول بين قوسين، سيذهب به إلى مداه ورثة موليراس. ومن بينهم جميعاً، يمهّد دوتّي

26. Westermarck, *Ritual and Belief*, II, p. 134- 147 et 147- 148; *Survivances païennes*, p. 193- 194. وقد عالج المؤلّف عيد الأضحى والمسخرة من قبل في «The Popular Ritual of the Great Feast»؛ انظر الهامش 13 أعلاه.
البركة: عن هذا المفهوم انظر Westermarck, *Ritual and Belief*, I, chap. 1; E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1969, chap. 1; V. Crampanzano,*The Hamadsha, a Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 48- 49 et 73- 74; R. Jamous, *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1981; article Baraka in Encyclopédie de l'Islam. وعن كلّ هذه النّقاط انظر، Westermarck, *Survivances païennes*, p. 194 et *Ritual and Belief*, II, p. 147

ولاوست السّبيل ويصنعان النّظرية. ومن جهة أخرى، فالأنثروبولوجيا الاجتماعية الأنجليزية ضئيلة الاهتمام بإفريقيا الشّمالية؛ إذ البحر المتوسّط الإسلامي قد توزّع سلفاً بين القوى الاستعمارية المتنافسة وكان المغرب العربي من نصيب فرنسا. غير أنّ وسترمارك ينجز أبحاثاً طويلة في المغرب. ويهتمّ اهتماماً حثيثاً بـ«المخلّفات الوثنية»، ومن وجهة النّظر هذه، لا يتمايز بتاتاً عن «الاهتمامات العلمية» الكبرى التي تحرّك الباحثين الآخرين. فالاستشراق موكول إليه دراسة الإسلام وتاريخ مؤسّساته؛ والإثنولوجيا موكول إليها دراسة العادات، والطّبائع، وأنماط السّلوك الشّعبية، والأمازيغية في المقام الأوّل.

وفيما يخصّ المغرب، بعد المرحلة الاستكشافية، جاءت الدّراسة المنهجية «للمدن والقبائل»، وتكوين الأرشيفات، وأخيراً الأبحاث التي تتجاوز الإثنوغرافيا لتباشر التّأويل النّظري[27]. مثل هذا التّوزيع للعمل يفرض أنْ يدرس دوتّي كلّ أنماط الذّبيحة مع إدماج الذّبيحة الإسلامية ضمنها، لكنّ الضوء المُسلّط على هذه الأخيرة يكون انطلاقاً لا من النّظرية الإسلامية، بل من الخلاصات التي يستخلصها المؤلّف من الذّبائح التي لا تجد منشأها في الإسلام. وينهج لاوست نفس السّبيل فلا يستحضر الذّبيحة الإسلامية إلاّ بقدر ما يعتقد أنّ بمقدوره البرهنة على توافقها مع ديانة أصلية للأمازيغ. الذّبيحة والمسخرة، بالنّسبة لهذين المؤلّفين، ليستا سوى استنساخ مُتقنّع جزئياً تحت ستار إسلامي للفعل الدّيني القديم والمتوسّطي للأمازيغ: مقتل الإله ومبعثه.

أمن اللاّزم أن نضيف إلى هذا التّوزيع بين فروع المعرفة المتفحّصة للإسلام المقهور التّاريخَ الخاصّ للإثنولوجيا الدّينية بالمغرب العربيّ؟ هذه الأخيرة غير معروفة كثيراً؛ ولا يمكن إلاّ تسجيل الوضع الهامشي لمارسيها بالنّسبة للحلقات الدّائرة في تلك الفترة في فلك جماعة *l'Année sociologique*. إفريقيا الشّمالية والشّرق الأدنى لا يثيران لديها أيّ اهتمام، والإثنوغرافيا وتأويلها ظلاّ زمناً طويلاً من مهمّة حكّام المستعمرات، والتّراجمة، وعملاء الاستخبارات. وانتقائيتهم، التي ربّما هي من ثمرة هذا الانعزال، قد تفسّر هذا اللّجوء في الآن ذاته لفريزر وموصّ.

غير أنّ الأمر يحتاج إلى كثير لأن يكون هذا التّوزيع للعمل العلمي قائماً على اعتبارات أكاديمية خالصة. إنّه مرتبط، كما نتبيّن ذلك بسهولة، بالمصالح والظّرفية

27. انظر الأعمال المنشورة ضمن سلسلة *Villes et tribus du Maroc*», Paris، Leroux, 1915- 1930 et Champion، 1932 -1931، والمجلّتين *Archives marocaines*, 1904- 1936 et *Archives marocaines*, 1915- 1920

السياسية. بسياسة علمية تبحث قبل كلّ شيء - فيما يهمّنا - عن ديانة للأمازيغ قد اغتنت بإسهامات رومانية ومسيحية تجعل ثقافتهم قريبة من القيم الغربية. وفيما وراء الإثنولوجيا، يقوم مثل هذا الموقف بالقدر نفسه بتشكيل الممارسة في فروع المعرفة التّاريخية ويفضي إلى النّظرية القائلة بتطوّر قد انحرف عن مجراه بالأسلمة والتّعريب. ولا حاجة إلى التوقّف عند واقعة معروفة للغاية يصطبغ بها، فضلاً عن ذلك، مجموع هذا الإنتاج العلمي وتتجاوز دراسة الممارسات الطّقوسية والأفكار الدّينية التي هي وحدها تهمّ موضوعنا[28].

إنّ البحث عن خصوصية محفوزة على هذا النّحو بسياسة عامّة تحدّد سياسة علمية يفرض حقولاً للبحث مفضّلة. فالمفاهيم المتوافرة لعرض الوقائع المعروفة أو للتّوجيه نحو البحث عن معطيات جديدة تصدر بشكل طبيعي عن أنساق التّأويل الكبرى لتلك الحقبة. وتمارس التطوّرية والمقارنية الفريزيرية تأثيراً حاسماً على دوتّي ولاوست. هنا أيضاً، يختار المؤلّفان تطوّرية تضع الذّبيحة المسيحية في نقطة الوصول لمسار تتخلّله كلّ الأشكال الأخرى من الممارسات والمعتقدات. لقد كان بمقدور الدّيانة الأمازيغية أن تتطوّر طبيعياً نحو هذا التصوّر النّهائي للذّبيحة، لولا العرقلة التي وضعها لها الإسلام.

وجهة النّظر هذه، التي نجدها عند دوتّي جزئياً مصوغة صراحة، نحدسها تعمل عملها في العمق من أعمال لاوست. فهذا الأخير يستعيد ثيمات أستاذه نفسها في اللّحظة ذاتها حيث يستعير وسترمارك من مدرسة *l'Année sociologique* ليعارض جذرياً تأويلاتهما. لنستعد بإيجاز هذا الجدال قبل الانتقال إلى تقويم عامّ كفيل بأن يحدّد موقع بحثنا إزاء إسهامات مختلف هؤلاء المؤلّفين.

ليس دوتّي على غير علم بأعمال مدرسة دوركهايم. بل بالعكس من ذلك، حين يحاول وصف وتأويل الذّبيحة في إفريقيا الشّمالية، يستعيد في الجوهر التّناول الذي ضبطه هوبير وموصّ[29]. غير أنّ ما يهمّه ليس نظرية للذّبيحة، التي يجد عناصرها العامّة عند هذين المؤلّفين، بقدر ما هو العثور في كلّ أنماط الذّبيحة الممارَسة (بما فيها الذّبيحة الإسلامية) على بقايا ديانة قديمة للأمازيغ. فالطّقس الإسلامي الذي يسبق المسخرة،

28. عن إنتاج المؤرّخين الكولونياليين، انظر A. Laroui, *Histoire du Maghreb*, Paris, Maspero, 1970; Marcel Ben Hammou, *L'Histoire antique de l'Afrique du Nord*, Paris, Maspero, 1970; Mohamed Sahli, *Décloniser l'histoire*, Paris, Maspero, 1967; Germain Ayache, *Etudes d'histoire marocaine*, Rabat, SMER, 1980.

29. Doutté, *Magie et Religion*, p. 453, 459, 473, 477. وكلّ وصف دوتّي يريد أن يعثر هناك على المراحل المتميّزة لنسق الطّقوسي كما قد كشف عنها هوبير وموصّ؛ انظر كذلك ص. 461.

يسمّيه دوتّي «الذّبيحة الأسلامية الرّسمية *orthodoxe*» وهكذا يقارنها، ويقرّبها، وأحياناً يعارضها بذبائح أخرى[30]. ويتفحّصها ليترصّد «مخلّفات» مرحلة سحرية سابقة إذن على جهد رَوْحَنة الخشية والرّغبة اللّتين تشكّلان - في نظره - الحافزين الأساسيين للسّلوك الدّيني الأصلي، باعتباره سلوكاً سحرياً، بالمعنى الذي يعطيه فريزر لهذا المصطلح. وهكذا «يكتشف» في الفعل الذّبيحيّ الإسلامي أثر الممارسات والمعتقدات البدائية، رغم جهود الفقهاء لتعويض الحوافز والعواطف البدائية بالتّطهير والتقرّب من اللّه[31].

وأكثر من ذلك، يعتقد دوتّي العثور في الذّبيحة الإسلامية على الوظائف الثّلاث التي يميّزها أتباع دوركهايم في جميع الذّبائح: التقرّب، والتّطهير، والكفّارة[32]. وهذه الأخيرة، بواسطة ثيمة كبش المحرقة، تزوّده منذئذ بوسائل تركيب مع المعتقد الفريزري ليطرح أخيراً نظريته الخاصّة عن الذّبيحة في إفريقيا الشّمالية، الموصوفة في تنوّع تظاهراتها الملموسة[33]. وهكذا يصادف فيها طبيعياً البقايا المحجوبة، أو المكبوتة، أو المُدمَجة بواسطة الإسلام، لدراما يقارن، في النّهاية، مصيرها بالتطوّر الذي عرفته في المسيحية. فالذّبيحة في المسيحية، بالنّسبة لدوتّي، قد تطوّرت حتّى منتهى المثالية المُبرَّرة بخلاص العالم. الإسلام لم يصل إلى ذلك. ومخلّفات من الطّقوس تشهد فيه على حيوية الأشكال القديمة من الاتّصال بالإلهي. ومن هنا تنفتح سلسلة من المقارنات بواسطتها يتمّ تقارب ممارسات رغم تباعدها في الزّمان والمكان.

يمكن التعجّب من هذا الاستطراد بالفصل الذي خصّصه دوتّي للذّبيحة كتمهيد لآرائه حول بوجلود. لكنّه معبر ضروريّ لفهم نظام مؤلّفه، ومن ثمّ الإمساك بسياق تأويله «للكرنفال المغاربي»؛ ذلك أنّ المساخر والألعاب، سواء جرت بمناسبة الأعياد الإسلامية أو التحوّل في التقويمين الشّمسي والفلاحي، وسواء مثّلت شخصية مركزية لعجوز أضحوكة ومُهدَّد، أو كائناً عجائبياً مكتس بالجلود، أو خطيبة للحقل والقمح، أو أخيراً، شخصية حاضرة باسمها وحده يتمّ عموماً الغناء بها والبكاء عليها[34]، لا يمكن فهمها خارج صلتها بالذّبيحة. لكن، كما نتوقّع، لا يتعلّق الأمر بالذّبيحة الإسلامية. بل

30. «لو لم يكن لدينا سوى الذّبيحة الإسلامية الرّسمية، فسيكون من المستحيل ونحن ندرسها إقامة نظرية للذّبيحة»، السّحر والدّين، ص. 458. وفي الصّفحات التي تتلو هذا، سيصف دوتّي هذه الذّبيحة الرّسمية ذاكراً دائماً بعض هذه الاختلافات والتشابهات مع الذّبائح الأخرى: للأرواح، والجنّ، والأولياء، إلخ.؛ انظر ص. 459 وما بعدها.

31. **السّحر والدّين**، ص. 468_469، 597 و601_602.

32. نفسه، ص. 469_473 و486.

33. نفسه، **أنماط الذّبائح الإفريقية الشّمالية**، ص. 477 وما بعدها.

34. انظر مجموع الفصل الحادي عشر حول التمثيلات والتّشخيصات المتنوّعة جدّاً.

بالعكس، ينبغي سلب هذه الأخيرة من كلّ مظهر خصوصيّ من أجل ربطها بما يُفترَض أنّ الإسلام يكبته: ذبيحة أصلية، ما قبل إسلامية. لأنّه بهذا الثّمن وحده يجد بوجلود، المُوقَّر والمُهان، قرابةً مع الملوك والكهّان المُضحَّى بهم، ومع كرنفال المحمول على الأكتاف في حبور والمحروق، ومع ثور البوفونيا، المُقدَّسَن، والمقتول، والمبعَث ليمنح القوّة والخصب للأرض[35]. كذا سيكون، بحسب مؤلِّف *Magie et Religion en Afrique du Nord*، التّقليد الكوني الذي حرّفته وكبتته الأسْلَمة!

وهكذا يحتمل الكرنفال المغاربي - سواء احتُفل به في عيد الأضحى أو في مناسبات أخرى - المقارنة بالكرنفالات الأوروبية من جهة، ومن جهة أخرى بطقوس القتل (المعتبرة واقعة مقرّرة) الممارسَة على الملوك والكهنة في بعض المجتمعات المسمّاة بدائية[36]. ومن ثمّ يصير خاضعاً للخطاطة الفريزرية، لأنّنا أمام الدّراما العتيقة لقتل وبعث روح النّبات التي اتّخذت تدريجياً شكلاً حيوانياً أو بشرياً. ولا يتردّد دوتّي في تخمين أنّ الأمر قد يتعلّق في الأصل بذبيحة بشرية قد تلطّفت بعد ذلك، ويلاحظ أن الاحتفال هو من قبيل «السّحر التماثلي» حيث يحاكي البشر، بواسطة موت وبعث ضحيّة، الموتَ والتجدّد السّنوي لقوى الطّبيعة[37]. وفي هذه الأحوال، ستكون المسخرة المغاربية مكوّنة من بقايا طقس عريق في القدم حيث كانت تتمّ التّضحية بروح النّبات. وأيّاً كان التّفسير الذي يقدّمه الإسلام الرّسمي بخصوص الذّبيحة واحتفالات العام الجديد، فالأمر في الواقع يتعلّق بطقوس فلاحية قديمة أدمجها التّقويم الإسلامي. والحزن الذي يعقبه الفرح الكرنفالي، المميّز لهذه الأعياد، يتطابق مع لحظتي قتل وبعث الإله[38].

في مثل هذا النّسق، تجد وظيفية مدرسة دوركهايم نفسها مُضاعَفة بـ«التّكوينية» الفريزرية، التي تزيحها إلى المحلّ الثّاني. والذّبيحة الإسلامية هي نفسها مُؤوّلَة عبر «مخلّفات» وثنية أو طقوس ما قبل إسلامية أنشأ معها الدّين الجديد تسوية. وفي هذه السّيرورة، فما يمكن أن يعنيه العيد والمسخرة لأولئك المحتفلين بهما والمنظّمين لهما يجد نفسه منسياً. ولأنّ الرّهان بالنّسبة لدوتّي وآخرين بعده مثل لاوست، كما رأينا، هو اكتشاف ديانة أمازيغية قريبة من الديانات المتوسّطية القديمة المنحدرة عنها الذّبيحةُ

35. السّحر والدّين، ص. 519-512.
36. معلوم أنّ الوقائع التي اعتمد عليها فريزر حول هذا الموضوع قد ظهر فيما بعد أنّها قابلة للنّقاش.
37. السّحر والدّين، ص. 515 و522-518.
38. نفسه، ص. 525؛ ص. 529-528 و533.

المسيحية، فكلّ دلالة إسلامية، تاريخية أو لا تزال حيّة، وكلّ وظيفة مرتبطة بالحياة الرّاهنة للمجتمعات الإفريقية الشّمالية تجد نفسها حتماً مُغَيَّبَة.

إنّ مؤلّفات إدموند دوتّي هي بمثابة برنامج بالنّسبة لأعمال إميل لاوست. فالبحث الطّويل حول «احتفالات وشعّالات» الأمازيغ يعرض نفسه صراحة بوصفه إثنوغرافيا ذات هدف مزدوجٍ: تقديم الدّليل العياني الذي نقص دوتّي لدعم بعض بَرْهَناته، وإيضاح استعمال هذا المؤلّف لفرضية فريزر والدّفاع عنه ضدّ وسترمارك المعارض له في ذلك الحين. وهو يعيد بوضوح شديد صياغة البرنامج في متن المؤلَّف الذي يريد البرهنة على أنّ الكرنڤال الأمازيغي هو تجميع «متفاوت الشّمولية لبقايا احتفالات قديمة سحرية ـ دينية كان يحتفل فيها الأمازيغ بالموت الدّرامي لآلهة رعوية أو زراعية، احتفالات جاءت ليجاورها، ثمّ لينصهر فيها عدد من الطّقوس الجنسيّة وممارسات طرد الشرّ، متشخّصة في الأشكال الأكثر تنوّعاً لكائنات بشرية أو حيوانات، أو لشياطين أو أغوال[39]».

يبدأ حينئذ بحث إثنوغرافي، معتمد على اللّسانيات، فريد سواء بالضّبط والدّقة أوبالخيال الخصب الذي يتجلّى فيه، باسطاً على الممارسات الموصوفة صوراً جسورة ذات جمال نادر. فالمحاكاة *mimesis* التّماثلية، المحصورة عند دوتّي في دراما الموت والبعث، تجد نفسها لدى لاوست مغتنية بطقس الجنسيّة الجماعية الميسِّرة للخصوبة العامّة وتوالد الطّبيعة. وهي، فضلاً عن ذلك، «فرضية» تزعم إيضاح كلّ المعطيات المرويّة، بما فيها تلك المعروضة سنة قبل ذلك في *Mots et choses berbères*. بحيث، إذا ما صدّقناه، فالفعلان الطّقوسيان الأساسيان لديانة الأمازيغ البدائية يتلخّصان في قتل ضحيّة متبوع بتفجّر للقوى الحيوية التي تتجلّى في الجنسيّة: القتل والجِماع الطّقوسيان[40]. ويهدف مجموع هذه الممارسات، التي تشكّل بالنّسبة للاوست «عمق الحياة الأمازيغية»، إلى طرد الشرّ واستعادة الخصب للأرض.

هكذا نصادف إحدى المصادرات الأساسية لنظريات الدّين البدائي التطوّرية والنّفسوية المُعدَّة في نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين. الإنسان الدّيني يسعى لتحقيق غاية مادّية. ويعزو إلى قوى الطّبيعة نفسيةً على صورة نفسيته، فيحاول التّأثير عليها بواسطة الطّقوس. وهذه الطّقوس هي (بحسب فريزر مثلاً) في شطرها

39. لاوست، «أسماء واحتفالات...»، هسبريس، المجلّد الأوّل، الفصل الثّالث 1921، ص. 254.

40. *Mots et Choses berbères*, p. 320- 321. وعن القتل والجنسية الطّقوسيين، انظر ص. 193. 218ـ224. 308ـ314. 330ـ335.

الأعظم محاكاة، لأنّ الدّين في تلك الحقبة ما هو في الواقع إلاّ سحرٌ تماثلي.

كلّ هذه الآراء توجد مُفصَّلة بغزارة غير مسبوقة في *Noms et cérémonies des feux de joie*. فيعرض لاوست، على غرار أستاذه وسلفه، كلّ غنى الأنساق الطّقوسية للدّورة السّنوية: أعياد واحتفالات السّنة الهجرية الجديدة، ذبائح ومساخر، شعّالات واحتفالات العنصرة، طقوس السّنة الفلاحية الجديدة (حگوزة) وعادات فصلية وأخرى مرتبطة بالجفاف والمطر. وفي كلّ مكان يجد شخصيّة مركزيّة وظيفتها مشابهة لوظيفة بلماون.

بلماون كبش محرقة يتحمّل كلّ الشّرور ويطرد الأرواح الشّرّيرة، شبيه في ذلك باللّوپيركوس الرّوماني. ويستحضر لاوست بهذا الصّدد فرضية توصيل المقدّس باللّمس الذي يمارسه بلماون ولوپيركوس بواسطة الجَلْد[41]؛ لكنّه يميل إلى فرضية كبش المحرقة. فبلماون، الذي كثيراً ما يُسمّى هرّمة (الهَرِمُ)، قد يكون في الأصل ذلك الإله ـ الكبش الذي كان الأمازيغ يعظّمونه في الحقبة التي كان فيها مجتمعهم يعيش العصر الرّعوي. إله شائخ، بانتظام يُضحّى به ويُبعث في صورة حيوان قويّ. وكون المسخرة حالياً مرتبطة بذبيحة عيد الأضحى الإسلامي ليس بذي أهميّة. فالأمر يتعلّق بإدماج بواسطة التّقويم (القمري) للديانة الجديدة؛ كان العيد الأمازيغي القديم يبدأ بذبيحة الكبش الإلهي فلا عجب أن تحلّ محلّه طبيعياً الذّبيحة الإسلامية. فالعيد الجديد ما هو إلاّ قناع تنكّري للعيد القديم الذي كان فضلاً عن ذلك قد تنكّر أوّلاً في الحَمَل الفِصْحي للمسيحية قبل أن يقبع تحت الرّداء الإسلامي[42].

كلّ الطّقوس الموصوفة يتمّ تأويلها إذ ذاك في الاتّجاه نفسه. مُزْدَوِجةُ قتل ـ بعث، التي أدمجها الإسلام، قد تكون في الواقع من طقوس الرّبيع المصحوبة بجنسيّة جماعية دامت ذكرياتها في الزّواج جماعات الذي تحتفل به بعض المجموعات الأمازيغية بمناسبة العيد الكبير (عيد الأضحى). وإذا كان هذا العيد إدماجاً لعيد من أعياد الرّبيع، فلا بدّ

41. لاوست، هسپريس، المجلّد الأوّل، الفصل الثّالث 1921، ص. 226.

42. «أسماء واحتفالات...»، هسپريس، المجلّد الأوّل، الفصل الثّالث 1921، ص. 264ـ275. وعن المسار من الإله-الكبش إلى الذّبيحة الإسلامية، مروراً بالفصح المسيحي، المعتمد من بين أشياء أخرى على الشّرح المتعلق بكلمة تفاسكا (الاسم الأمازيغي لعيد الأضحى الإسلامي) القريبة من *pessah* و*pâque*، انظر ص. 269ـ270. وها هو هذا المسار كما يرسمه خيال لاوست في ختام محاولته للتّأويل: «يمكننا الآن العودة إلى بوجلود. لقد أردنا البرهنة أنّ المسخرة التي يظهر فيها لم تتجاور مع العيد الكبير لمجرّد نزوة خالصة؛ وأنّها تأتي بعد ذبيحة كبش وأنّ هذا الكبش كان إلهاً؛ وأنّ الضحيّة أو تفاسكا العيد الإسلامي ربّما تُديم، عبر العصور، ذكرى الإله اللّيبي القديم أمارون الذي، عبر التقلّبات التي عرفها، قد تمثّل على التّوالي بيعل-عمّون الذي صار زُحَل الإفريقي تحت الهيمنة الرّومانية، ليمتزج فيما بعد بالحَمَل الفصحي في عهد ازدهار المسيحية. وعلى أثر كلّ هذه الارتدادات، أمكن لتكريساته المختلفة هذه أن يتغيّر معناها في أكثر الأحيان؛ لكن إذا كانت الآلهة قد ماتت، واختفت المعتقدات، فقد تبقّت الطّقوس» (هسپريس، المجلّد الأوّل، الفصل الثّالث 1921، ص. 276ـ277).

لهذه القرانات أيضاً ومنطقياً أن تجري في ذلك الفصل[43]! كما تحيا في عاشوراء مخلّفات من المضاجعة الجماعية أو عبادة القضيب (الفالّوس)، خصوصاً في بعض احتفالات الأطلس الصّغير، حيث تُصاحب قتل تسليت. غير أنّ لاوست لا يورد سوى حالة واحدة من المضاجعة الطّقوسية يؤكّد أنّها حقيقية، مورست حسب قوله في المسجد بين خطيبي ليلة طقوسية واحدة. مضاجعة تظلّ رمزيّة لأنّ بكارة الفتيات، على ما يبدو، تظلّ محترمة[44].

ضدّ مثل هذه القراءة، التي كانت أيضاً قراءة آخرين وخصوصاً أ. بِلْ[45]، يثور وسترمارك بشدّة. يفحص، مثل زملائه الفرنسيين، عادات مجموع الدّورة السّنوية؛ وربّما لأنّه أقلّ انحيازاً منهم، فهو لا يتردّد أبداً في أن يحسب حساب التّأثير الإسلامي على الاحتفالات الأشد غرابة عنه. وسنحصر النّقاش الحالي في الآراء التي يطرحها حول بوجلود دون تكرار وصفه له الملخَّص آنفاً في بداية هذا الفصل.

لا يهاجم وسترمارك وظيفة كبش المحرقة التي يجد اليهود وبوجلود أنفسهم مؤهّلين لها، ولا ينفي أنّ الطّقوس يمكن أن تكون من مخلّفات ممارسات سابقة على الإسلام. فهو في هذا على اتّفاق مع دوتّي ولاوست، ومثلهما يتبنّى بحزم نظرية المخلّفات. لكن هنا ينتهي اتّفاقهم. ففرضيات لاوست، بالنّسبة لوسترمارك، ينقصها الأساس التّاريخي. إذْ لا دليل على وجود طقس لموت ـ بعث الإله مصحوب بجنسية جماعية عند قدماء الأمازيغ[46]. ومن جهة أخرى، لا ضرورة للبحث عن سلف (إله) للضحيّة، لأنّ طابعها المقدّس يتساوق مع العقيدة الإسلامية؛ وأخيراً، لا دليل على تجسّد جديد للإله في جسد قويّ، بينما فكرة بعث للحيوان الذّبيحة في الجنّة موجودة حقّاً في المعتقدات الإسلامية[47].

يعترض إذن وسترمارك على صورة طقس أوّل حيث يمتزج القتل والمضاجعة؛ لكنّه هو أيضاً يبحث عن السّوابق التّاريخية التي يجدها طبعاً في إفريقيا الرّومانية:

43. لاوست، هسپريس، المجلّد الأوّل، الفصل الثّالث 1921، ص. 277ـ278.

44. انظر على الخصوص الاحتفالات الموصوفة في هسپريس، 1921، الفصل الأوّل، ص. 20ـ23؛ وعن الاحتفالات التي قد تكون فيها مضاجعات حقيقية ـ ولو أنّها رمزية إذ أنّ الفتيان، حسب لاوست، لا ينتهكون بكارة الفتيات ـ انظر هسپريس، 1921، الفصل الأوّل، ص. 38. وهي نفس الاحتفالات الموصوفة سلفاً في *Mots et Choses berbères* ص. 191ـ193 و218ـ224 والتي، مثل كثير غيرها، لا يعيّن لاوست مصادر معلوماته عنها.

45. ألفريد بل، انظر أعلاه الهامش 2.

46. Westermarck, *Ritual and Belief*, II, p. 151:

47. نفسه، ص. 151ـ152.

السّاتورناليا، ثمّ بعد ذلك الكالنداي. وهذه الاحتفالات الأمازيغية ـ الرّومانية يمكن أن تكون قد أدمجتها الأعياد الإسلامية[48]. غير أنّ المقارنة بهذه السّوابق لا يمكن الذّهاب بها إلى نهايتها لأنّه بالنّسبة لوسترمارك سيكون غائباً عن العيد المغربي «محور الفرجة» في الكالنداي: أي مقلوب سيّد/ عبد[49].

ليس البديل التّاريخي الذي يقترحه وسترمارك هو ما يهمّنا هنا. فهو باعتباره فرضية أكثر احتمالية قليلاً فحسب من النّسق الطّقوسي الأصلي الذي «أعاد تركيبه» لاوست. أن يكون الرّومان قد أثّروا في الأمازيغ يبدو محتملاً، غير أنّنا نشكّ كثيراً أنّ بالإمكان ذات يوم بالملموس، وبالدّليل الثّابت، رسم الطّريق الذي أمكن أن يمتدّ من السّاتورناليا والكالنداي إلى بلماون. فضلاً عن أنّه إذا لم يوجد أسياد يأخدون في خدمة عبيدهم، فالمقلوب ليس غائباً عن العيد المغربي، ورغم إنكار وسترمارك، فمصطلح تفاسكا مخصوص الاستعمال في بلاد تشلحيت، كما يؤكّد لاوست، لتعيين الذّبيحة الإسلامية. أخيراً لا يمكن، كما يفعل هو، إنكار الصّلة الواضحة مع ذلك بين الدّورة الزّراعية والمسخرة، رغم ربط هذه الأخيرة بالتّقويم القمري الإسلاميّ. وكلّ هذه النّقاط ستوضّحها إعادة رسمنا نحن للعيد.

بالمقابل، تبدو أطروحات وسترمارك أكثر ثباتاً حين يمتنع عن إعادات التّشكيل المجازِفة. لا يمكن الجدال في كون المسخرة الصّادرة عن عيد الأضحى والتي هي «تدنيس» (حسب عبارته)، توجد في علاقة توتّر مع الإسلام الرّسمي (قد نقول اليوم مع الاتّجاه المهيمن في الإسلام). تدنيس هو من جهة أخرى مُصاحَبٌ بتطهير بواسطة إبعاد الشرّ. ومن هنا يفلت جهد وسترمارك جزئياً من هذه الإيديولوجيا القائلة بأساس أمازيغي سابق على الإسلام وباقٍ لم يتغيّر[50]. وأيّاً كانت الانتقادات الموجّهة لوظيفيته ولشكلانيته المستلهمتين من هيبير وموصّ، فسيكون تأويله قد ربط بطريقة واضحة بين العيد الإسلامي تخصيصاً وبين المسخرة، ومن ثمّ أيضاً، أعاد وضع بلماون في إطاره الاجتماعي والإيديولوجي العامّ[51].

غير أنّ التفسير بنظرية الأساس لا يزال حيّاً، ويُستعاد في الوصف الوحيد الحديث

48. نفسه، ص. 153ـ157 و XXII، *Folk-Lore* المقال المذكور.

49. *Ritual and Belief*, II, p. 154

50. عن مفهوم الأساس هذا، انظر عبد الله العروي، *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Paris, Maspero, p. 168- 170

51. *Ritual and Belief*, p. 149؛ وعن جميع هذه النقاط، انظر وسترمارك، *Survivances*, p. 192- 211

الذي لدينا عن بلماون في وادٍ قريب من واد آيت ميزان. تستأنفه ماري روز رَباتي في بحث قصير تحت تسمية «الرّصيد المشترك». ومشاهد الأقنعة، الموصوفة في عجالة، تعتمد على هذا «الرّصيد المشترك» اللاّزم لتأويلها[52]. وتعرض هذه المؤلّفة أيضاً تفسيراً بواسطة الأصل، المتمثّل وفق تفسيرها، بالأقنعة التي قد تجسّد الأسلاف. وفي المسخرة - وهي في الأصل طقس ديني - يتمّ تمثيل الخصوبة الكونية للأزواج وللطّبيعة[53]. غير أنّه لا يمكن لا في الإثنوغرافيا الخاصّة بها، ولا في إثنوغرافيا من سبقها، ولا أخيراً في الإثنوغرافيا الخاصّة بنا، العثور على بداية أساس لهذه الآراء.

إضافة إلى هذه التّفسيرات التّاريخية المزعومة، المرتبطة بنظرية الأساس ذات الطّابع الإيديولوجي العريض، نلاحظ أيضاً عيوبَ مُقارنية تعزل الوقائع المُقارَنة عن كلّ سياق، يكون فضلاً عن ذلك في أكثر الأحيان غائباً عن أشكال الوصف. فلا يتمّ تخصيص لا فاعلي الدّرامات المرويّة، ولا الخصائص الأوّلية للمجموعات التي تمثّلها، وتنظّمها، وتشاهدها. صحيح أنّ الوظيفة والمعنى العام لممارسةٍ، كما سيؤكّد ذلك فيما بعد رادكليفّ براون، يمكن استخلاصها بواسطة مقارنة المواقف المختلفة حيث تتمّ تلك الممارسة. ويمكن التّأكيد أنّ هذا في الجملة هو ما يبحث عنه دوتّي، ولاوست، ووسترمارك. لكنّنا نلاحظ أنّ أصناف المواقف هذه تُستعمَل عند الأوّلين للبرهنة لا على وظيفة أو معنى، بل على أصل متطابق. ومن جهة أخرى، فبعض العناصر عند وسترمارك يتمّ تغييبها لحظة التّأويل. هكذا الأمر مثلاً عن شخصيات كشخصية السّفير الأوروبي، الذي يشير إليه هو نفسه في المسخرة ويغفله ساعة التّحليل. مثل هذا الموقف يشارك فيه وسترمارك زملاءه الفرنسيين، الذي يريدون بأيّ ثمن إغفال مظاهر الوضع الرّاهن، العديدة مع ذلك، التي تمسرحها المساخر: سفراء، تراجمة، أعوان الدّولة، قضاة شرعيون يمارسون عملهم، سفن بخارية، إلخ. هنا أيضاً، العيد الذي أتيحت لنا معاينته، في سياق قروي منعزل نسبياً عن المدن، يلفت النّظر بقدرته العجيبة على التقاط الحدث. من المستحيل إذن إغفال هذه الواقعة التي تطالب بموقعها في التّأويل.

وصف الدّورة السّنوية للأعياد، الكفيل مبدئياً بإنارة كلّ احتفال خاصّ، يشكو مع ذلك من فقر التّفاصيل المرويّة. وأخطر من ذلك، لا واحد أبداً من تلك الاحتفالات

52. Marie-Rose Rabaté, «La Mascarade de l'Aïd el-Kebir à Ouirgane (Haut Atlas)», Objets et Mondes, 1967, p. 182.

53. نفسه.

يُروى أوّلاً في ذاته ولذاته كسيرورة حقيقية بديناميته الخاصّة؛ من حيث هو سردٌ يُصنَع ومن الحيّ ينحت موادّه. ويمكن التّسليم بسهولة أنّ إحساس رواية حيّة لا يمكن أن يرى النّور في فرع معرفي كثيراً ما لا يزال يشتغل بصيغة المجموعات والتّصنيفات الخشنة. إنّ تقديم الفاعلين في الوسط الذي يحيون فيه، والعيد من حيث هو سرد، للعثور فيه ليس فحسب على البنية والعمل الرّمزي، وإنّما أيضاً وعلى الخصوص خطابَ المجتمع عن ذاته، تشكّل الأهداف التي نبتغيها في الفصول الآتية.

# الفصل الثّاني

## الفعل البشري في محيطه:
## عن بعض توتّرات البنية

الأعياد، هنا كما في مكان آخر، لا تدوم إلاّ زمناً. في القريتين حيث عُوينت الذّبيحة والمسخرة، كما في سائر الجبل، تقطعان مجرى حياة عادية مجبولة من كدح عنيف وكفاح صبور من أجل البقاء. وحقيقة القول أنّه بما أنّ عودة العيد منتظمة، فلا يمكن الإفلات من انطباع أنّ آيت ميزان يندفعون فيه بنفس الحميّة التي يجعلونها في أعمال الحقل أو التّطواف في أعالي الجبال. ومهما يكن، فذانك النّشاطان، مثل كثير من الأفراح، هما قبل كلّ شيء من مهمّة الشبّان. لكن في الحقول كما في العيد، يتأسّس تعاون وتداول بين الجنسين والأعمار لا يستثنيان لا التوتّر الصّامت ولا النّزاع المفتوح. يجد الشّبان أنفسهم باستمرار ملزمين بأعمال منهكة؛ وإذا ما حلموا بوضعية معترف بها بين الرّجال، فيلزمهم جمع رأسمال من أجل الزّواج، الخطوة الأولى نحو وضعية رجل كامل العضوية. وإذا ما كانت النّساء والفتيات، من أجل إنجاز أشغالهنّ خارج البيت، يلبسن ويتزينّ كأنّهنّ ذاهبات للرّقص، فلن يحجب هذا قساوة الأعمال التي تنتظرهنّ كلّ يوم خارج وداخل البيت.

من تَمَدوت في الجبال المتوسّطة العلوّ، حيث سيل[1] آيت ميزان يلتقط على ضفّته

---

1. آسّيف (بالأمازيغية): سيل، نهر. يقابل في العربية الوادي. هذا الوصف مستوحى من بعض الأعمال المنشورة حول الأطلس الكبير؛ وعلى الخصوص: J. Dresch, *Recherches sur l'évolution du relief dans le massif central* du Haut Atlas, 1941, p. 258 s.; *Documents sur les genres de vie de montagne dans le Grand Atlas*, Tours, Arrault, 1941, publ. de l'Institut des Hautes Etudes marocaines, t. XXV; Dresch et J. de Lepiney, *Le Massif du Toubkal, guide alpin de la montagne marocaine*, Rabat, Office chérifien du tourisme, 1942; J. Depois et R.

اليمنى سيْلَ إمْنان، حتّى آرمْد، آخر قرية واقعة على سفح المرتفعات العالية لتوبقال، نجتاز 20 كيلومتراً تقريباً، وفارق ارتفاع يبلغ 600 متر. ويضيق الوادي بقدر ما يتزايد العلوّ، متّخذاً شكل V عميق ينفتح، في آخر المسار، على منخفض إمْليل. والقريتان اللتان تمّت فيهما معاينة العيد، واللّتان سنسمّيهما إمِي-انْتسّافت وتمزْگيدا نومالو، تقع الأولى على مسافة ضئيلة من ملتقى السّيلين بتمدوت، في الجبال المتوسّطة العلوّ، والثّانية تحت أرمْد، في فجوة إمليل. من هناك، يقود الجائلَ يومٌ من السّير إلى قدم قمّة توبقال، أعلى قمم الأطلس على علوّ يتجاوز 4000 متر. وما يُسمّى محلّياً أسّيف آيت ميزان يتّخذ منبعه من هناك وفي هبوطه جهة الشّمال، نحو سهل مراكش، يصرف مياه منطقة واسعة تقع بين أوكيمدن شرقاً ونَظْمَة نفيس غرباً. وهكذا يخترق، بعد تمدوت، منخفضي أسْني وتحنّاوت، قبل أن يفضي إلى السّهل تحت اسم واد غيغاية.

توجد القريتان، رغم اختلافات سنؤكّد عليها فيما بعد، في منطقة حيث تلتقي التّأثيرات المتعارضة للمحيط الأطلسي والصّحراء، وحيث العلوّ يعدّل بشكل ملموس آثار الجفاف. فصول الشّتاء قاسية. الثّلج كثير الهطول رغم أنّه لا يدوم طويلاً إلاّ فوق 3000 متر. وكلّما سقط، ما بين نونبر وأبريل، يغطّي الحقول بضعة أيام، بل بضعة أسابيع، في المزدرعات الأكثر ارتفاعاً. وعموماً، إذا كان سريع الذّوبان في الوادي، فهو يبقى شهوراً طويلة، واستثناء طوال السّنة، على أعلى قمم مرتفعات توبقال. وأعالي الجبال (أدرار) يتعذّر بلوغها على الدوابّ والنّاس ما بين أكتوبر وأبريل، بسبب تساقط الثّلج المتواتر والبرد. غير أنّ الحرارة صيفاً قد تصعد إلى 30 درجة (نادراً)، وبسبب الرياح الحارّة من الجنوب والجنوب الشّرقيّ، يمكن استثناء تسجيل حتّى 40 درجة. ورغم كل شيء، تظلّ الحرارة منخفضة بالقياس إلى السّهل القريب، لأنّ المعدّل السّنوي للدّرجات الدّنيا يتراوح ما بين 10 و12 درجة في منخفض إمليل[2].

تأثير المحيط والارتفاع يفسّران الرّطوبة النّسبية لهذا الجبل حيث يهطل ما بين 600 و800 ملم من المطر، في المتوسّط وفي السّنة، مقابل 250 ملم في سهل مراكش الجافّ. ومن ثمّ تشجير متفاوت الكثافة على القمم والمنحدرات المطلّة على الوادي. وفي الجبال

Raynal, *Géographie de l'Afrique du Nord-Ouest*, Paris, Payot, 1967, chap. V: «Le Sud Atlantique et les pays= chleuh», p. 340- 358; D. Noin, «La neige au Maroc», *Notes marocaines*, 15, 1961, p. 5- 11; J. Miller, *Imlil: moroccan mountain community in change*, Westview Editions, 1984

2. J. Miller, *Imlil...*, *op. cit.*, p. 44 : عن مقاييس الحرارة والأمطار.

المتوسّطة العلوّ، على ارتفاع إمي-انتسّافت وأدنى منها بقليل، نصادف الزّان والعرعر الأحمر والأرز. وفي ارتفاعات أعلى يعمر العرعر الفضاء الغابوي (لْغابت) عملياً دون منافس؛ وما فوق 2500 متر، الجبل أجرد؛ صخريّ، رماديّ، وفي أعلى القمم، ورديّ على ضوء الغروب الجانح.

ما بين إمي-انتسّافت وتمزگيدا، المسافة متواضعة (أقلّ من 10 كلم). لكنّ اختلاف العلوّ وتجزئة البيئات ينتجان تباينات هامّة بالنّسبة لحياة النّاس. في القرية الأولى، فصول الشّتاء أقلّ قساوة والغابة دائماً تقريباً سهلة البلوغ للمرعى. وفي الثّانية، على النّاس والدوابّ أن ينحصروا في الفضاء المسكون ما بين دجنبر وفبراير. هذا التّفاوت موجود في كلّ مكان. استئناف النّبات، ونموّ الأوراق على الأشجار المثمرة بعد شهور الشّتاء، والحصاد، والصّعود إلى المراعي العالية، كلّ هذه النّشاطات متقدّمة في الجبال المتوسّطة العلوّ، حول إمي-انتسّافت.

المناوبة الزّراعية وتعاقب الزّروع يترجمان بوضوح الاختلافات بين البيئتين. ومع ذلك، فالشّعير والذرة يحتلاّن الموقع الأوّل في هذا المُزدرع المصنوع من مساطب محفورة في منحدر الجبل. لكنّ هاتين الزّراعتين، مع اللّفت، تقتسم بشكل مختلف الأراضي بحسب جودة التّربة، والتّعرض للضّوء، وتوافر الماء. في الأقسام الخصبة، الجيّدة التعريض للضّوء والمسقية بما يكفي، الشّعير المزروع في أكتوبر يُحصد في يوليوز ليفسح المكان، فوراً، لذرة ذات دورة قصيرة (أمازوز)، تُبذر في تلك اللّحظة وتجنى في شتنبر. وحيث التعريض للضّوء يكون أقلّ ملاءمة، وعلى الأراضي الأقلّ خصوبة والأكثر برودة، يُزرع أكثر بقليل من نصفها شعيراً، بينما الباقي متروك بوراً (إسّيكي) حتّى مارس ليُزرع بالذرة ذات الدّورة الطّويلة (أمنزو)، المجنية في يوليوز، في نفس الوقت مع الشّعير. وبفضل النّظام الأوّل، يمكن الحصول على محصولين في السّنة؛ ومع الثّاني ينبغي الاكتفاء بثلاثة محاصيل في سنتين (شكل 1 و2).

الذرة المجنية في
شتنبر
الشعير المزروع
في أكتوبر

الذرة المزروعة
في يوليوز
المحصودة في
يوليوز

الشكل 2
محصولان في السنة
(أراضٍ غنية جيدة الموقع والريّ)

الذرة أمازوز المجنية في
شتنبر
الشعير المزروع في أكتوبر
(السنة الأولى)

الذرة أمازوز المزروعة
جني الذرة أمنزو
(يوليوز الستة الثانية)
الذرة أمنزو
مزروعة في مارس
(السنة الثانية)
أراض مستريحة
على طرفي
السنة الأولى
والثانية

حصد الشعير
في يوليوز
السنة الأولى

الشكل 3
ثلاثة في صيد في السنة
(أراض باردة وأقل خصباً)

تمارس القريتان النّظامين. لكنّ الأوّل يهيمن على الأراضي المغراء (أزگاغ) الأخصب لإمي-انتسّافت، بينما الثّاني ملائم أكثر للتربات الأفقر نسبياً لتمزگيدا أومالو والقرى الأخرى في أعلى الوادي. وهو أدنى كثافة، لكنّ تعدّله زراعة اللّفت، المزروع على شطر من المساطب، التي لهذا السّبب لا تلتحق باستراحة الأرض إلاّ في دجنبر بعد جني هذه الخُضرة. وبالطّبع، فالممارسة أكثر تعقيداً من هذه الخطاطات: فالجزر، والبصل، والطّماطم، والبطاطس تسهم في تغذية المنزل وأحياناً في مداخيله النّقدية. وتتعايش الزّراعات السّنوية على المساطب الضيّقة مع شجر الجوز الذي يكسو ضفاف النّهر، والشّعاب وقنوات الريّ. ومنذ بضع سنوات، يتقدّم شجر حبّ الملوك (الكَرَز)، خصوصاً في الجبال المتوسّطة العلوّ، على حساب الشّعير والذرة.

ويبقى أنّ هاتين المضاربتين السنويتين، المرفوقتين بجني الجوز، توقّعان العام الفلاحي؛ والزيتون في تدهور بإمي-انتسّافت وشجر حبّ الملوك، الذي يُغرس بكثافة، لم يجد بعد طريق اندماج سوسيولوجي. ويظلّ، في الجملة، من شأن الفلاّحين الموسرين. يشغل الشّعير والذّرة الغالبية العظمى من الأراضي ويتحكّم في روزنامة النّشاطات. الشّعير (تُمزين) هو الزّرع الضّروري الذي ينتج الخبز والكسكس؛ الغذاء القاعدي. غير أنّها نادرة البيوت التي تنتج منه ما يكفي لاستهلاكها؛ وأغلبها مضطرّ للتزوّد بتكملة من أسواق السّهل[3]، بفضل النّقود المستمدّة من إنتاج الجوز ومن الرّعي.

الخبز، في كلّ الفصول، والكسكس باللّفت، خصوصاً في الشّتاء، يكوّنان الطّعام المعتاد حيث اللّحم نادر. يظهر على الأكثر مرّة في الأسبوع، يوم السّوق الأسبوعي؛ وفقط في البيوت الميسورة. والأخرى تكتفي بالسّمن والزّيت إداماً للخبز ولعصيدة الشّعير والذّرة. هذا الزّرع الثّاني يشكّل أيضاً أساس حساء الصّباح اليومي (أسكّيف)، الذي يُحتسى أوّلاً قبل القهوة بالحليب. العصيدة هي الغذاء الأساس الآخر. وفضلاً عن الزّيت والسّمن، تُهيّؤ باللّبن. وهي، مع أسكّيف، تميّز خصوصية غذائية للجبل[4]، وفي الحصاد تكون هي الصّحن الرّئيسي في الوجبة.

هذا يعني أهمّية الذرة. إنّها زراعة ربيعية وصيفية، تتوافق مع بداية نهاية الرّبيع والصّيف التي هي أيضاً فترة الأشغال الكثيفة خارج البيوت، حيث ينبغي ريّ الشّعير وغرس الذرة (أمنزو في الرّبيع وأمازوز في الصّيف). وفي حين يتحكّم الرّجال في الشّعير، إذا ما استثنينا إزالة الأعشاب الرّديئة وجزءاً من النّقل، فالذرة تستلزم تعاوناً أوثق بين الجنسين. فالنّسوة يوسّعن بين المغروسات الغضّة وفيما بعد، بعد التّيبيس على المساطب، يقشّرن السّنابل. وهكذا عكس الشّعير المدروس في بيدر الدّراس (أنرار) المحظور على النّساء، فهنّ وحدهنّ يفركن حبّات الذرة في البيت. وأخيراً، فمشاركتهنّ حاسمة في تخزين المحاصيل، بينما ينجز الرّجال الأشغال الطّويلة والدّقيقة للحرث والبذر، وكذا التّسميد والريّ الغزير. الذّرة شرهة للعناية التي ينبغي إحاطتها بها، لكنّها

3. لا نتوفّر بعد على أرقام حول آيت ميزان، لكن بالنّسبة لوادي أزّادن المجاور، غرباً، كشف بحث أُجري في 1976 عن عجز في الشّعير يفوق 50 بالمائة. A. Hammoudi, *La Vallée de l'Azzaden, contribution à la sociologie du Haut Atlas marocain*, thèse pour le doctorat de 3e cycle, Paris-III, 1977, p. 213

4. تؤكل كذلك عصائد ترتكز علي الشّعير. ويعتبرها كاتب مغربيّ من القرن الثّامن عشر، وجبة نمطية لبلاد الأمازيغ في الأطلس الكبير. ومن المرجّح أنّها كانت في تلك الفترة ترتكز على الذّرة البيضاء (البشنة)؛ عن هذه النّقاط، انظر B. Rosenberger, «Cultures complémentaires et nourritures de substitutions au Maroc (xve- xviiie siècle)», *Annales, Economies, Sociétés, Civilisation*, nos 3- 4, mai-août 1980, p. 477 et p. 487- 488

نبتة خصبة. لا تُعوِز أبداً: لأنّ كلّ واحد ينتج منها كمّية كافية، بينما نقص الشّعير متكرّر. أعواد الذرة في مرحلة النّضج عالية إلى حدّ أنّ حيواناً أو إنساناً يمكن بسهولة أن يغيب فيها. ومن ثمّ حراسة متزايدة ضدّ السّرقة[5] وإشاعات عن المغامرات الغرامية في الحقول. وعن كلّ هذا، نجد ما يشبه الصّدى في التّعاليق التي استقيناها بخصوص المسخرة حيث الذرة، كما في الروزنامة الفلاحية، تشغل مكانة ممتازة.

كلّ الزّراعات تُمارس في مُستغلاّت صغرى؛ ذلك أنّ كلّ الأراضي المزروعة في الأطلس الكبير ضيّقة. ووفق تقدير حديث، يوجد حول تارگا نومالو 300 ساكن في الكلومتر المربّع المزروع بمتوسّط 2000 متر مربّع للأسرة الواحدة[6]. وكشف بحث لدى 44 بيت في إمي-انتسّافت أنّ أغلبية (25) تملك ما بين 0 و6000 متر مربّع، وأنّ من بين ملاّكي أكثر من هكتار واحد (9)، لا أحد منهم يملك أكثر من ثلاثة. مع أنّ الأمر يتعلّق في أغلب الأحوال بإخوة وأخوات، منفصلين في الأغلب لكنّهم يحتفظون بالملكية في الشّيوع[7]. وبالتّأكيد ينبغي التّمييز بين التملّك والاستغلال، لأنّ المستغلّين يمكن أن يجمعوا أراضي أكثر بفضل مختلف عقود الشّراكة والإيجار. لكنّ العلاقة بين ساكنة كثيرة ومُزدرَعات من أحجام أكثر من متواضعة يحصر كلّ الأسر في مساحات صغيرة. ليس فحسب هنا، لأنّ في مجموع الوادي استقرّت قرى آهلة بين منطقة مسقيّة، مُتعهّدَة ومزروعة بدقّة لكنّها ضيّقة، وفضاءات واسعة مرصودة للرّعي. ووفق الإحصاء الوطني لسنة 1982، بلغ عدد سكّان إمي-انتسّافت 400 والمعدّل في الأسرة يتجاوز 6 أشخاص؛ وتأوي تمزگيدا نومالو أكثر من 450 ساكناً وحجم الوحدات الأسرية كان مماثلاً[8]. وتشكّل القريتان في الواقع رُكاماً مكوّناً من وحدات أصغر. وهكذا مثلاً تكسو الثانية رجلين بالجلود (بلماوين)[9]، لأنّها تتألّف من كيانين يدركان في ذات الآن وحدتهما وتمايزهما، وهما منفصلان مادّياً.

ما سمّيناه أسرة أو بيتاً هو حقيقة تصعب الإحاطة بها. المصطلح المستعمل محلّياً هو عادة مصطلح تكات (والجمع تكاتين) أو، في النّادر، المصطلح العربي كانون. لكنّ هذه

5. ضدّ مخاطر السّرقة والشّجارات، مجلس الجماعة في القرية هو الذي في الأغلب يقرّر جماعياً تواريخ جني الذّرة، وكذا الجوز.

6. Lewis, *Imlil, op. cit.*, p. 75

7. وفق بحث ننجزه بالاشتراك مع م. مهدي وح. رشيق في طور الفحص، *Enquêtes sur la composition et le fonctionnement des foyers chez les Rheraya*, Institut agronomique et vétérinaire Hassan II, Rabat, 1982

8. J. Miller, *Imlil, op. cit.*, p. 25

9. بلماوين (جمع بلماون). عن الاحتفال في تمزگيدا نومالو، انظر الكتاب الأوّل، الفصل السّادس، ص. 8 وما بعدها.

الوحدة لا تتطابق دائماً مع الأسرة، لأنّ هذه الأخيرة كثيراً ما تتجاوزها؛ ولا تعني كذلك، وفي كلّ الأحوال، مسكناً واستهلاكاً مشتركين، إذ يمكن لأخوين متزوّجين مستقلّين بمسكنهما وميزانيتهما لكنّهما يحتفظان بالملكية غير منقسمة ومُستغَلّ عائلي واحد أن يصرّحا بكونهما في نفس التكات. وأخيراً، يمكن للمسكن والإنتاج أن يضمّا في نفس التكات أزواجاً قد قسموا كلّ شيء. وفي إمي-انتسّافت، من بين 42 وحدة تُسمّى بهذا الاسم، كان يوجد في 1982، 20 حيث الملكية، والمستغلّ، والمسكن، والاستهلاك كانت مجتمعة، مقابل 15 حيث الأفراد يوجدون مجتمعين بالشّيوع والإنتاج لكنّهم منفصلين فيما عدا ذلك، وأخيراً، 7 حيث التّكات تختصر في وحدة المسكن والاستهلاك[10].

الوحدات المُميَّزة على هذا النّحو توجد مضمومة في مجموعات أوسع ومتعدّدة الوظائف. إذا لاحظنا (كما في كلّ مكان في الجبل) أنّ تجميع كلّ التّكاتين في عدد صغير من الأنساب التي تعمر كلّ قرية، نُقدّر قوّة الرّوابط بينها وهامش الاستقلال الذاتي، المحدود، المتروك لكلّ واحد. فالتّرابط الاقتصادي، وروابط الدّم، والانضباط الذي تفرضه بيئة صعبة تقوّي أشكال تضامن المجموعة وتماسكها. لكنّ الخصاص والاحتكاك اليومي، على العكس، يُفاقمان النّزاعات ويحثّان على اجتماعيّة مسؤولة. وضوابط الدّين، والقرابة، والجوار، وحسّ الجماعة تلطّف النّزاعات التي كثيراً ما تجد، إن لم يكن مخرجاً، فعلى الأقلّ تعبيراً في إطار مُطَقَّس[11].

القرية، المتشكّلة من وحدات فرعية فضائياً متمايزة أو، بالعكس، متجمّعة في كلّ مُدمَج، تدرك نفسها بوصفها نَسَب قرابة كبير قد أدمج أنواعاً من المهاجرين الآتين من أماكن أخرى. فكثيرون يعيّنون أصولهم في سوس[12] أو في بعض الوديان المجاورة. وهذا لا يمنع أنّ الصّورة هي صورة مجموعة ذات أصل مشترك. ومن حيث هي كذلك، فهي جزء من كيان أوسع يشغل منطقة والذي، في غياب تسمية أفضل، سنسمّيه عشيرة.

10. ع. حمودي، م. مهدي، ح. رشيق، انظر أعلاه الهامش 7. ومن بين الحالات السّبع حيث تقتصر تكات على وحدة المسكن، اثنتان كانتا دون أرض ولذا لا تتطابقان لا مع ملكيات أو مستغلّات.

11. تُعرض الخصومات والمنازعات أمام الجماعة المجتمعة، التي تحاول فكّها بمناسبة ذبائح ومآدب جماعية أشهرها هي هذه الـ«معروف» (عادات منظمة تكريماً للأولياء المحلّيين). ويتمّ التّشهير بالجرائم أمام الملأ، دون ذكر الجاني. عن «المعروف» انظر، Hassan jouad et B. Lortat-Jacob, *La Saison des fêtes dans le Haut Atlas*, Paris, Editions du Seuil, 1978; H. Rachik, *Les Repas sacrificiels. Essai sur le rituel d'une tribu du Haut Atlas*, thèse, faculté de droit, Casablanca, 1986, p. 130 s.; p. 154, 175- 177. وقد عاينّا بأنفسنا مثل هذه الخصومات والتّشهيرات في معروف كبير لآيت ميزان.

12. سوس: جنوب الأطلس الكبير ما بين درعة والمحيط الأطلسي، مع مدينة أگادير، حالياً، كمركز حضريّ كبير. بوجلود إمليل يُسمّى أحياناً بلماون سوس (بلماون نسوس).

ثلاث مجموعات من هذا المستوى تتوزّع الوادي. من أعلى إلى أسفل، نجد آيت ميزان الذين منحوا اسمهم للنّهر حتّى ملتقى تمدوت، وآيت عبد اللّه الذين تبدأ منطقتهم في تدّارت وتنتهي قليلاً أعلى تِنييتين، وأخيراً آيت علي الذين يشغلون الجزء الأخير من الوادي. إمي-نتسّافت تنتسب إلى هذه العشيرة الأخيرة، بينما تمزگيدا نومالو تابعة لآيت ميزان.

يُستعمل أحياناً لتعيينهم مصطلح تقبيلت. لكن لا بدّ من ملاحظة التباس كلمة تعني في بعض الظّروف القريةَ، وفي أخرى، اتّحاد العشائر الثّلاث في قبيلة، تتّخذ اسم آيت ميزان وتتطابق مع مجموع الوادي؛ غير أنّه من النّادر سماع تقبيلت تعني الاتّحاد الذي كان يقيمه قبل الحماية آيت ميزان مع جيرانهم في الشّمال والشّرق، والذي كان يضمّ معهم وديان آسني، وإمْنان، وسيدي فارس. وعلى هذا المستوى، فالأمر كان يتعلّق بمجال منطقة نفوذ حيث تنشط العصبية في النّزاعات والعلاقات التي تُحرّك تجمّعات إقليمية واسعة.

تحت الحماية الفرنسيّة، وحتّى استقلال المغرب (1956) فرض قائد وحيد سلطته على هذا التجمّع الكبير، مدعوماً في ذلك بأسرة قويّة من آيت ميزان وبرؤساء آخرين جيران وحلفاء. بيته الكبير بهيئة القصبة، الجاثم على قنّة جبل، يسدّ الوادي ويطلّ على بلاد تمزگيدا نومالو؛ وفي تمدوت، إلى الشّمال، لا تزال إقامة أخرى للقائد ظاهرة على بعد بضع كلومترات من إمي-انتسّافت. إنّ تجربة هذه السّلطة المطلقة بحاشيتها الصّغيرة من الأعيان، وعبيدها السّود المُتهدِّين الذين كانوا يحرسون حريمه لا تزال في ذاكرة الجميع. كان يمارس قضاءه بنفسه، غالباً في السّوق الأسبوعي، ويحمي الطّوائف اليهودية في تحنّاوت وآسني مقابل إتاوات مقتطعة من عائداتهم ومعاملاتهم التّجارية. غير أنّه قبل القرن العشرين بكثير، لم يكن لا مفهوم ولا ممارسة سلطة استبدادية مجهولَيْن بين هذه المجموعات التي، فوق ذلك، كانت لها القدرة على الانقذاف في التّاريخ الكبير، حسب قولة ج. بيرك، وتتأرجح كثيراً بين حكم القائد والحكم الذّاتي المحلّي الذي تديره جماعة الشّيوخ (اجماعت)[13]. إنّ شخصيات المسخرة (بلماون، والعبد، واليهود)، منظوراً إليها

13. انظر في سياق آخر سكساوة بين التّاريخ المحلّي والتّاريخ الكبير، J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, PUF, 1956, p. 94، وتذييل الطبعة الجديدة 1982؛ وعن المراوحة بين القائد المطلق والتّدبير الجماعي، المرجع المذكور، ص. 91. وعن مجلس الجماعة، R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, Alcan, 1930, p. 178, 180 et 220; J. Berque, op. cit., p. 323, 325- 327, 374; R. Ridwell, *Morocco under Colonial Rule*, London, F. Cass, 1973, p. 283. وُقّعت وثيقة الحماية بفاس في 1912؛ لكنّ منطقتنا لم تُخضع إلاّ حوالي 1927.

من هذه الزّاوية، تجد موديلاتها، بالمعنى الذي يعطيه الرّسم لهذه الكلمة، في الواقع المحلّي.

منذ الاستقلال، تمارس السّلطةَ في الوادي أسرةٌ من الوجهاء مرتبطة بالمصاهرة مع الرؤساء القدماء. لكن في الحدود التي ترسمها الإدارة المركزيّة التي تقوّت مراقبتها بفضل البنية التّحتية والتّقنيات الحديثة. كلّ التّشكيلات الواسعة، بما فيها العشيرة تتآكل؛ وحدها تبقى القرية جماعة مادّية، معنوية وتاريخيّة؛ مركز القرار والتّدبير لموارد المُزدرَع ولحدود المنطقة. وهو تطوّر مماثل لذلك الذي يمسّ مجموع المغرب القروي. كانت المستويات العليا من التّنظيم - عشيرة، قبيلة، تحالف قبائل - يلعب تقليدياً دوراً سياسياً وعسكرياً قد تكفّلت به اليوم الدّولة الحديثة. وحدها تبعث فيها الحركة اليوم اتّفاقات رعوية وتسويات تُدبّر توزيع الماء، وأخيراً الأعياد السّنوية (الموسم) الذي يُقام حول أضرحة الأولياء الكبرى[14].

بالمقابل، فالقرية، بسبب روابطها بالمُزدَرَع، تحتفظ بحيوية متينة. إنّها تُشرف على أراضيها، جاثمة على أنف جبل نحتته في الكتلة الجبلية شعابٌ تصبّ في المجرى الرّئيسي. كان الموقع قديماً مختاراً بطريقة تُراكم مزايا تعريض جيّد للضّوء ودفاع سهل. ويتلافى كذلك التّطاول على الأراضي المزروعة. وهكذا تستقرّ المجموعة البشرية في مجثمها الخاص، بين المجال المزروع والفضاءات الرّعوية والغابوية.

ويُمارَس نشاط البشر على ثلاثة مجالات متميّزة بالمعرفة والمعجم المحلّيّن: أسّيف، ولغابت، وأدرار. يشير الأوّل إلى النّهر والوادي، وتوسّعاً، ما هو مسكون ومزروع. مُؤنْسَن ومُطَمْئِن، كما قد يُقال. لغابت، أو الغابة، يرتادها انطلاقاً من فصل الرّبيع الرّعاةُ والقطعان. وفي الشّتاء، تُقطع أطراف أغصان الزّان والعرعر لعلف الماشية. والقطع القانونيّ أو غير القانوني يجعل الغابة تتراجع، وما حول القرى مجتثّ الأشجار. وفيها

14. عن تنظيم الدّولة الحديثة في البوادي، انظر R. Leveau, *Le Fellah marocain défenseur du trône*, nouvelle édition augmentée, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985, p. 29 s. et chap. III. أسرة الوجهاء المعنية توفّر الشّيخ أو أمغار (بالأمازيغية). وعن صلاحيات الشّيخ والمقدّم (في الرتبة الأدنى) داخل إدارة البوادي، انظر ر. لوفو، المرجع المذكور، الفصل الثّالث. الاتّفاقات الرّعوية العرفية بين القبائل تتجلّى محلياً في استعمال المرعى الكبير لأوكيمدن، انظر J. Gilles, A. Hammoudi et M. Mohamed, «Oukaïmdene, Morocco. A High Moroccan Agdal», *Proceedings of the Conference on Common Property Resource Managment*, Washington DC. National Academy Press, 1986, p. 281 s.
تجمع مواسم متفاوتة الأهمّية التّحالف القديم وتجذب مشاركين من مصادر مختلفة بما فيها المدن: موسم مولاي إبراهيم قرب أسني، وسيدي فارس على أحد روافد وادي غيغاية. وأخيراً سيدي شمهروش في سفح توبقال، يقيمه آيت ميزان ويجذب زوّاراً قادمين على السّواء من الجبال والسّهل والمدن. عن سيدي شمهروش، انظر فيما سيأتي الفصلين التّاسع والعاشر، وح: رشيق، المرجع المذكور، ص. 70، 94.

يصنع الفحّامون، خلسة في الغالب، فحم الخشب. ويقصدها صنّاع ليبحثوا فيها عن أنواع صالحة لصنع أدوات فلاحية (المحراث ولوازمه)، وآنية منزلية، وأبواب، ونوافذ، وأثاث، أو أيضاً دواليب الطّواحين المائية. أدرار هو أعالي الجبل الأجرد الضّخم حيث يصعد الرّعاةُ بالقطعان منذ شهر ماي، ويقيمون في جماعات صغيرة داخل مآوٍ بدائيّة (عزيب)، أو يتواجدون بأعداد كبيرة في المراعي الكبرى المنظّمة باتّفاقات عُرفيّة تربط عدّة قبائل.

يشكّل الأسّيف، بقُراه، الفضاء المُؤنْسَن والمُتحكَّم فيه. تجري فيه النّشاطات وفق إيقاعات تُحرّك كلّ السّاكنة. ولإنّ الظّروف الطّبيعية قاسية، فمجلس الجماعة، الذي يمارس يقظة مرنة ولكنّها حقيقية، ينبغي أن يفرض انضباطاً جماعياً. إذ لابدّ من الحفاظ باستمرار على هذا النّظام من المساطب المتشبّثة بالمنحدرات والمحفورة في الجبل. ولا بدّ من صيانة شبكة من القنوات الممتدّة جدّاً بسبب التّضاريس. ولابدّ أخيراً من السّهر على إمكان أن يسقي كلّ واحد حقوله، خصوصاً في الصّيف، حين تندر المياه[15] أو حين تكون صادرة عن انبثاقات ينابيع ضعيفة، فيلزم تجميعها في أحواض (أفرا، تِفروين) قبل استعمالها. وهكذا، فالفضاءات الثّلاثة ـ القرية، والغابة، وأعالي الجبل ـ تتمايز بأسلوب النّشاط الذي تكون مسرحه المفضّل.

حشدٌ من المفاهيم يصاحب هذه الاختلافات، يبرّر أو ببساطة يصف المواقف المتوقّعة في كلّ واحدة من هذه البيئات. وسط إمي-نتسّافت ينتصب المسجد، بقاعتيه: قاعة الصّلاة (تمقصورت) وقاعة الوضوء (تخْرِبشت). سنصادفهما بخصوص الذّبيحة والمسخرة. وإلى هذا المكان الرّفيع الواقع بمحاذاة السّاحة المركزية (أسايس)، حيث يقوم في كلّ سنة لعب بلماون، يُفضي الشّارع الرّئيسي الذي يخترق القرية من أعلى إلى أسفل. المنحدر وعر، والبيوت، مثل الحقول، تقوم على مساطب. وتتجمّع في «كتل» يمتلك كلّ واحدة منها، اسمياً على الأقلّ، المنتسبون إلى أب واحد. والتّناظر المحلّي للالتزامات والحسابات الواجبة للمجموعة أو للدّولة يوحي بعدد زوجي من الأنساب. أربعة في الغالب، كما هو الحال هنا. لكن ما أن تحلّ ظروف طارئة حيث يلمح كلّ واحد مصلحة مّا في الإعلان عن استقلاله عن إخوانه حتّى «تنحلّ» الأنساب وبالتّالي تتكاثر!

15. ج. ميلر، المرجع المذكور، ص. 44. نهر آيت ميزان يجرف نصف مياهه السّنوية ما بين مارس وماي، وعُشر المجموع ما بين يوليوز وشتنبر.

ما بين الأرض المزروعة وبدء الغابة توجد المقبرة، التي يحرسها ضريح وليّ القرية، وفضاء المصلّى المجاور حيث تقام كلّ سنة صلاة وخطبة عيد الأضحى. كلّ شيء هنا يحدّد القريةَ بقداستها المنبثّة، وأمكنتها الأليفة التي ليس من المستحسن مغادرتها والتي ينبغي إظهار تعظيمها حين العودات المتكرّرة لمن كان قد اضطرّ للهجرة. إنّه فضاء المجموعة حيث لا يغامر الغريب إلاّ نادراً، باستثناء أولئك الباعة المتجوّلين (العطّارة) الذين لا يحبّهم الرّجال والذين يتعاملون أولوياً مع النّساء. الحركة متحفّظة بل مراسيمية في مجتمع المواجهة هذا، التي ينبغي مع ذلك تلافيها. النّساء والرّجال يتجنّبون بعضهم، أو إذا ما تلاقوا، يختصرون السّلام. الشّيوخ والمتزوّجون والمسؤولون عن أسرة يمكثون في إحدى ملحقات المسجد، أو في الصّيف، على سطح مشمس، أو أيضاً في قاعة الوضوء الدّافئة. وفي الرّبيع والصّيف، الأشغال العديدة والكثيفة، تُشتّت الجميع في الحقول، والغابة، والجبل. الشبّان مستغرقون حينذاك في أشغالهم، أو في البحث عن أجرة حين تكون موارد الأسرة متواضعة. أثناء النّهار، لا ينبغي أن يوجدوا في القرية؛ ويمكثون متباعدين عن الشّيوخ والنّساء. وهكذا تجري الحياة اليوميّة في هذا المناخ حيث الشبّان والشّيوخ يتجنّبون بعضهم؛ وحيث الجنسان يتعاملان علانية على مسافة.

تصدر الأوامر من الرّجال المسنّين والكبار. ونادراً ما تُناقَش والعلاقات مُقَعَّدَةٌ. غير أنّها قواعد لا متصلّبة ولا وعرة؛ والمبادلات لا تنقصها الدّماثة ولا نفثات الدّعابة. ولا يذهبنّ بنا الخيال إلى تخيّل قرية أمازيغية حيث يتهارب النّاس من بعضهم البعض، ويتراقبون عن بُعد، لا يكادون يجرؤون على أن ينظروا لبعضهم، يخلطون بين الطّاعة والعبوديّة! مثل هذه القرية لا وجود لها. بالعكس، هدوء لا يُنكر ويُسرٌ لافت للنّظر يميّزان التّعامل اليومي. وما نريد التّأكيد عليه هو ببساطة حسٌّ بالقاعدة وبالموقف الصّائب يكشفان عن معايير مُستبطَنَة عميقاً، نادراً ما توضع موضع السّؤال في الحياة اليومية.

في احترام القاعدة هذا الذي، ولا حاجة لتكرار ذلك، ليس آلياً ولا مطلقاً، تجري النّشاطات المعتادة. وتتوزّع المهامّ بوضوح بحسب الجنس والسنّ. ويصيب النّساءَ نصيبٌ ليس أقلّ ثقلاً من نصيب الرّجال، لكنّه على الأرجح أكثر إلزاماً. فإذا لم يكنّ ملزمات بالأشغال الشّاقّة الكبرى كالبناء وإصلاح شبكة الريّ، أو حفر المساطب وصيانتها، فهنّ، بخلاف الرّجال، مهتمّات باستمرار بالمشاغل البيتيّة وموقوفات على أعمال عديدة مرتبطة بالفلاحة والرّعي. توفّر الرّوزنامة الفلاحية في النّشاطات الذّكورية

فترات متفاوتة الطّول من التّخفيف، ناتجة عن دورات التنبُّت. وبالعكس، تسترعي المهامّ الأنوثية الانتباه بطابعها الدّائم واليوميّ. فتُوكل إلى النّساء النّشاطات المنزليّة: المطبخ، وتنظيف البيوت، والعناية بالأطفال. يحلبن الأبقار، والشّياه، والماعز ويصنعن اللّبن والزّبدة. ينسجن ألبسة الرّجال والأغطية، ومُلزمات بطحن الحبوب الشاقّ والرّتيب.

لكن لائحة مهامهنّ لا تتوقّف هنا. فالمرأة تؤمّن وظائف إنتاج أخرى: ترعى البقرة، وتبحث يوميّاً عن العشب لتلك البهيمة، وتنقّي الشّعير من الأعشاب الضارّة، وتوسّع أغراس الذّرة. وفي الصّيف، تشترك النّساء والفتيات في حصد العلف المزروع على المروج الاصطناعية التي تشغل ضفاف السّيول. وبانتظام، يذهبن بعيداً وجماعةً للبحث عن حطب للمطبخ. وهكذا، لسن حبيسات البيوت ولا بدّ من درجة عالية من اليسر لممارسة احتجاب يوائم وضعاً اجتماعياً رفيعاً.

في هذا التّقسيم للعمل، نادراً ما يتدخّل الرّجل في المهامّ المنزلية الخاصّة. يهتمّ بقطيع الماعز والخراف الرّابضة في مأوى ملاصق للبيت أو مبنيّ على مسافة قليلة من القرية. المرأة تعلف البقرة، وتسوقها إلى الفحل ليخصبها. وبالمقابل، يُسمّن الرّجلُ الثّورَ ويهتمّ حصرياً بالبغل. ولا تهتمّ المرأة إطلاقاً بهذا المركوب الذّكوري. فهي نادراً ما تستعمله؛ وعلى الطّرقات، يركبه الرّجال والأطفال بينما المرأة تهرول راجلة وراءهم.

داخل المجموعة المنزليّة، يتقاسم الجنسان بعض سيرورات الإنتاج؛ أهمّها سيرورة إنتاج الحبوب. اختيار البذور وبَذْرها يعود إلى الرّجال. أثناء الحرث، تشترك النّساء في النّقل، وفي الحصاد يساعدن في تخزين المحاصيل؛ وفي كلّ فصول الأشغال الكبرى، يُعددن الطّعام ويحملنه إلى العمّال بجانب الحقول وأماكن الدّراس. يتعاطين كلّ هذه النّشاطات بلباس العيد. ظهورهنّ للعموم يتطلّب ذلك وربّما أيضاً احتياطات طهارة طقوسيّة لمعالجة باليد للنّباتات في غمرة نمّوها (التّنقية والتّوسيع). في الرّبيع، تعيش الفتيات على الخصوص اليوم بأكمله في الحقول. يبدو أنّهنّ يجدن هناك، كما في رقص أحواش والتجمّعات الطّقوسية، وسيلة الظّهور للشبّان. هكذا يتهيّأ، في العمل وفي العيد، «اتّصال» جيل في إمكان الزّواج. والغناء والرّمزية الواضحة للزّهور، مثل باقات الغنباز هذه، يشكّلان ناقلات هذا الحوار. سنصادف هذا وذاك في الحدث الكلّي الذي هو لعبة بلماون.

تقع على الرّجال الأشغال الكبرى التي بدونها سيختفي المُزدرَع نفسه. فالمطر،

والثّلج، والفيضانات. وعواصف الصّيف تخرّب أجزاء من شبكة الريّ وتهدّد الأراضي باستمرار. ينبغي إعادة بناء الجدران الصّغيرة التي تدعم المساطب وإعادة تهيئة الحقول كلّما انجرفت أو تغطّت بموادّ حملتها الشّعاب. ويتطلّب الحرث والحصاد نشاطاً كثيفاً، إذ يلزم إنجازهما في مُدَد قصيرة، باعتبار نظام الأمطار والمياه، ولكن أيضاً باعتبار فترات السّعد والنّحس التي تقتطعها المعتقدات والمعرفة المحلّية من الدّيمومة. ولابدّ من تعبئة سريعة بشكلٍ خاصّ للموارد والطّاقات بعد بداية شهر أكتوبر لبذر الشّعير، وفي يوليوز حيث يلزم لذرة أمازوز أن تتلو فوراً الشّعير المحصود. ورغم كلّ شيء، فما أن تُخزن الحبوب، حتّى تُيسِّر فترةُ سكون وجيزة ووفرة نسبيّةٌ الأعراسَ والتجمّعات العيدية الكبرى حول الأضرحة المهمّة التي ينال تأثيرها القريةَ ويربطها بمجموعات أوسع. لكن ينبغي استئناف العمل في شتنبر، عند جني الجوز. آنئذ، الرّجل على الأرض أو على الشّجرة يهزّ الثّمار والمرأة مُكبّة تلقطها.

وأيّاً كان نصيب الرّجل من النّشاطات اليومية، فالاختلافات بيّنة بين الأجيال وباعتبار توزيع الجاه والأدوار داخل المجموعة المنزليّة. الأب، ربّ الأسرة، يشرف على المجموع مع الكبار ولا ينفّذ الأشغال إلاّ نادراً. مكانه في مجلس المسنّين (جماعت) الذي يدبّر الموارد المشتركة وسياسة القرية. الشبّان هم الذين يكدحون. الأجيال الأخرى تُصدر الأوامر ولا تباشر العمل إلاّ في فترات الذّروة. ومبدئياً، كما قد لوحظ ذلك سلفاً، الأبناء يطيعون الأبَ والأصغرُ سنّاً الأكبرَ منهم؛ لكن ذلك لا يتمّ دون نقاشات، يمكن أن تتفاقم إلى نزاعات تمزّق التّكاتين. ذلك أنّه إذا كان العُرف المحلّي يؤكّد على احترام الأكبر سنّاً، فهو يفرض في ذات الآن على الآخرين أن يُكوّنوا أنفسهم و«يسلكوا مسلك الرّجال». وهكذا يجد الشبّان في العمل والإنتاج حقلاً حيث يمكنهم تطوير مبادرتهم ضدّ قانون الأب وهيمنة الكبار.

استقلال ذاتي يدفعون ثمنه بصدامات قاسية معهم. فضلاً عن أنّ الولوج إلى القرار، داخل المجموعة المنزلية كما في مجلس القرية، لا يُنال آلياً بواسطة الزّواج. فهذا الانتقال، كما لاحظنا، ما هو إلاّ خطوة أولى. وإنجاب الأطفال خطوة أخرى. لكن للصّيرورة رئيساً لأسرة كامل الحقوق، لا بدّ من موت الأب. يُقرّ النّسق الطّقوسي لآيت ميزان هذه القاعدة، لأنّه بعد الذّبيحة في موسم سيدي شَمهَرُوش، حين يحين توزيع اللّحوم المباركة، لا ينال المتزوّجون حديثاً سوى البقايا. فلا حقّ لهم إلا في نصيب

صغير. وحتّى حينما يعول أسرة منفصلة عن أسرة الأب، فهذا الأخير هو الذي يحصل على النّصيب الحقيقي، الكبير، المستحَقّ لكلّ أسرة. ولكي يطمح في هذا النّصيب والوضع الذي يعنيه، لا بدّ للرّجل أن ينتظر موت أبيه.

بعد الزّواج، ينفصل الرّجل عن الشبّان العزّاب (إعزريَن، جمع أعزري) لكنّه ليس بعدُ تماماً رجلاً بالغاً. إنّه فتى، أو أَفْروخ بالمصطلح المحلّي، ومن حيث هو كذلك تكون له، إذا سمحنا بالقول، القسمةُ الضِّيزى. إنّه يحاول، مثل كلّ الشبّان، إثبات ذاته في الصّراع مع هذه الأرض الشّحيحة وفي مقاومة الأب[16]. كلّ شيء يجري وكأنّ أخلاق العمل تُقاوم أخلاق الأسرة. ونحدس أحد هذه التوتّرات الهيكلية التي تكون أساس الفعل.

يعرف النّشاط البشريّ، من وجهة نظر إيقاعه السّنوي، فترة من التّمهيل في الشّتاء، متبوعة بفترة انطلاق جديد في مارس ـ أبريل، وبتسريع عند اقتراب الصّيف. الفترة الأولى توافق البرد واستراحة النّباتات، والثّانية عودةَ الرّبيع واستئناف التنبُّت. في فصل البرد، لا تغادر القطعان القرية؛ الشّعير تحت الأرض ولا يتمّ الريّ بسبب البرد وأخطار الجليد. التنقّل قليل. ويغترف النّاس والحيوان من المخزونات، إذ لا شيء يصدر من الحقول أو المراعي. تهزل القطعان وحين يغطّي الثّلج الأرض، لا بد من قطع أطراف فروع الشّجر لإكمال حصّتها اليومية. ويجري التخلّص من قسط منها بالبيع، وليس من النّادر أن لا تودي قساوة الشّتاء وندرة الموارد ببعض البهائم. وليس النّاس أقلّ تأثّراً بالخصاص، رغم أنّ المجاعة نادرة. وقد أُنفق المال السّائل في الحرث ولتقويةِ مخزونات الشّعير.

يُختتم موسم الأعياد بالذّبيحة التي تسبق الحرث (تِغرسي نلعادة) وجني الجوز. تُذبح حقّاً دجاجات من أجل عيد رأس السّنة الفلاحية (أنّاير)، لكن لا بدّ من انتظار شهور طويلة قبل الاحتفال بـ«معروف»، في مارس ـ أبريل، حيث يُضحّى بعدد من الماعز[17]. القطيع، الأفضل تغذية في الرّبيع، يخفّف عن الأسر لأنّه يمكن آنذاك بيع بعض

16. عن سيدي شمهروش وعيده، انظر حسن رشيق، المرجع المذكور، ص. 70، 137. وقد نبّهنا ح. رشيق إلى تقسيم الشبّان هذا الذي كنّا نجهله أثناء تحريرنا الأوّل لهذا الكتاب. وعن معيار قتل الأب لبلوغ الرّجل المتزوّج وضعيةَ أرگاز (الرّجل البالغ) بعد أن لم يكن سوى أفروخ، ص. 193. وعن ذبيحة الموسم ومنح بقاياها للمتزوّجين الجدد، المصنَّفين بوصفهم إفراخن، ص. 191-193.

17. ذبيحة المعروف. ذبيحة جماعية تجري في ضريح سيدي شمهروش في أعلى الوادي. وقرب الأولياء المحلّيين الصّغار، الأفضل بجانب بعض الينابيع في سائر الوادي.

معروف: ما هو معروف؛ العُرف. سيرورة هذا العيد معروفة جدّاً؛ انظر الهامش 11. والجماعة تقوم تقريباً بالتّحكيم في خصومات. وتجري فيها منافسات، كما عايناها بأنفسنا، بين الأسر والقرابات، لأنّ هياكل الحيوانات الذّبيحة تقطَع وتُباع

الرّؤوس لتلطيف الخصاص الغذائي، لاسيّما أنّ استئناف النّشاطات يستلزم طاقات متجدّدة. في سياق النُّدرة هذا، كلّ الذّبائح، سواء الإسلامية أو غيرها، توفّر اللّحم الذي طال اشتياقه. غير أنّ العُرف، في وضع النّقص هذا، يُملي الاعتدال وأخلاقية المشاطرة في الكرامة؛ وهكذا يُدمج السّلوك اليومي، في هذا التوتّر الآخر، المثالية والضّرورة.

ذلك أنّنا، لنتذكّر ذلك، في القرية، في هذا الفضاء المُؤنْسَن حيث معايير الجماعة تدافع عنه ضدّ كلّ القوى الخطيرة البشرية والطّبيعيّة، المنظورة وغير المنظورة. وتلك ليست حال لا أدرار ولا لغابت. هذه الأخيرة تخترقها إرادات هوجاء، عكس القرية حيث توجد الجماعة في اتّصال مُقنَّن مع آلهتها وشياطينها. الغابة لا يجولها البشر وحدهم، لكنّ هؤلاء منفردون في الأغلب وينبغي أن يقضوا فيها وقتاً محدوداً. ومَن يستلذّون إقامات طويلة فيها يجازفون بفقدان عادة التّعامل مع البشر. الفحّامون والحطّابون والرّعاة هم كائنات هامشية. تليق بهم الغابة كما تليق بالحيوان المتوحّش. والذين لا يجدون مكاناً لهم بين الجماعة البشرية، تمارس عليهم لغابت وأدرار جاذبيتها. وفي العيد الذي نصفه، حين يصير الأطفال مزعجين، يُلقى بهم خارج حدود القرية، وفي الأسطورة كما أحياناً في اللّعبة، يُطرد بلماون ويُردّ إلى داخل الغابة.

نادراً ما تأوي لغابت وأدرار ضريحاً، ما عدا بعض المواقع المتميّزة: منابع أو مراع جماعية فسيحة وغنيّة بامتياز. هي مثلاً هذه إكُدْلان (مفردها أگدال)، كأگدال أوكيمدنَ حيث نرى تجمّع الرّعاة والقطعان في الصّيف، بعد الافتتاح المحكوم بعُرف تجمّعات المستعملين. مثل هذا الموقع يحميه وليّ كبير يوجد ضريحه في وادٍ مأهول، ويشتغل العُرف تحت رعاية أحفاده وإشراف السّلطات المحلّية.

والباقي أرض للمرعى، لا تخضع لأيّ مراقبة سوى الحدود بين القبائل أو بين القرى. ويميل الرّعاة إلى تجميع مآويهم اثنين أو ثلاثة، لكنّهم ينعزلون نهاراً ليتلافوا الاحتكاكات بين قطعانهم. فالرّاعي، مثل العطّار ، والحطّاب، والفحّام، رجل وحيد. وعكس الجميع، هو في الأغلب شابّ وأعزب.

الزّواج يُدخل الشبّان إلى وضعهم الجديد بوصفهم رجالاً، الذي يعتبره الجميع الشّرط الأوّل للانغراس في الجماعة. ومع مجيء الأولاد والتقدّم في السنّ يكون

---

=في المزاد. ويُحتفظ بجزء صغير منها من أجل مأدبةٍ جماعية بين الرّجال والنّساء كلٌّ على حدة. القطع، المشبعة بالبركة، تُباع حينئذ بأثمان مرتفعة ويحصل على الجاه، طبعاً، المُزايد الأعلى. وغالباً ما تكون هذه المنافسات مناسبة لخصومات شديدة لا تؤثّر على مجرى العيد. ويبدو أنّ هذه النزاعات نادراً ما تفضي إلى مشاجرات.

الاقتراب من مجلس الجماعة ويتعاظم النّفوذ ويتقوّى، إلى جانب الأب الشّيخ داخل الحياة الأسرية. والشابّ المتزوّج يتضاءل اختلاطه بالذين لم يتزوّجوا بعد، وإذا ما فعل ذلك، فسيُتّهم بميل آثم إلى «أمور الصّغار»: الخمر، والبحث عن المتع الجنسية وانحرافات أخرى تحدّد «حياة دون كابح». القاعدة تريده بالعكس أن يكرّس نفسه للأمور الجادة لأجل البيت والأسرة. لكن هنا أيضاً، فضلاً عن التعارضات التي لا تتأخّر في الظّهور بين الأب والابن في مجال العمل، ستشغل نزاعاتٌ بين الإخوة البالغَ المتزوّجَ الذي صار رجلاً كامل العضوية. وتكون الصّدامات أكثر حدّة حين لا يكون الأبناء من أمّ واحدة.

ذلك أنّ الرّجال كثيراً ما يتعدّد زواجهم. الزّوجة الأولى يكون البحث عنها جهد الإمكان داخل الأسرة والقرية. هنا، كما في مناطق أخرى بالمغرب، يقع الاختيار على بنت العم. هي الزّوجة الأولى (أو أمنزا). نتعرّف هنا على نفس الاسم الذي يشير إلى الذرة الأولى ذات الدّورة الطّويلة (أمنزو). لكنّ الأعمال الشاقّة في الحقل والبيت، مقرونة بالولادات العديدة «تتعب» النّساء وفق التّعبير المحلّي. وإذا كانت للرّجل إمكانيات، لا يتردّد في اتّخاذ زوجة جديدة أصغر سنّاً. تلك هي تَمَزوزت، منعوتة هذه المرّة بنفس الاسم المستعمَل لذرة الصّيف ذات الدّورة القصيرة (أمَزوز). تظهر أمنزا آنذاك بمظهر المتقدّمة في السنّ. تدبّر البيت، وتتحرّك بحريّة أكثر، وتوزّع الأدوار المنزلية، وتتمتّع ببعض الاعتبار إذا أنجبت أولاداً عديدين للأسرة. وعلى تمزوزت الطّاعة؛ لكنّها أكثر قرباً من رئيس الأسرة، وأبناؤها، الأصغر سنّاً، يحظون عادة بمعاملة تفضيلية. والانقسامات التي سرعان ما يولّدها هذا النّمط من الزّواج تدفع أبناء الزّوجة الأولى لمغادرة بيت الأب والاستقرار لحسابهم. لكنّه عموماً لا يقسم الأرض ويحافظ على استغلال مشترك. ومهما قد قيل عن النّظام البطريركي في أفريقيا الشّمالية، فالأخوال يساعدون أبناء أختهم، في حين أنّ الأب مبدئياً يعتمد على تضامن إخوته. وهكذا تتسلّل بواسطة المرأة آلية مناقضة لتلك التي يحافظ بها الأقارب من جهة الأب على تضامن مجموعتهم وتماسكها. توتّرٌ آخر إذن، يكمن في قلب التّناسل الطّبيعي لضامني القاعدة والأخلاق البطريركية.

في بحث أُجري مؤخّراً في تمزگيدا نومالو حول الزّواج والقرابة[18]، صرّحت

18. بحثٌ قمنا به في 1984 بمشاركة السّيدين محمّد مهدي وحسن رشيق، والسيّدات رشيدة رشيق، وحليمة أولمعطي، ونعيمة زريول. ونودّ شكرهم على مشاركتهم.

زوجات شابّات (تمزوزت) بمعاناتهنّ من عجز الزّوج الطّاعن في السنّ، ووفق عبارتهنّ نفسها «ما عاد عنده حليب». هؤلاء الأزواج يعتبرونهنّ كائنات لا ترتوي ومهووسات بالجنس. مرارة النّساء تتجاوب مع انتقادات الشبّان الموجّهة لهؤلاء الشّيوخ الذين ينعتونهم بهرّمة. الاسم شائع، خصوصاً في سهل مراكش، للإشارة إلى معادل بلماون (المسمّى بوجلود). وفي سياق آيت ميزان، يوصف به الشّيوخ الهرمون لكن العاجزون عن كبح رغبتهم فيسرقون الفتيات اللّواتي ينبغي أن يكنّ من نصيب جيلهنّ.

هذا التوتّر الآخر الملموس العاملُ في البنية يُشابك، إذا صحّ التّعبير، بين الشبّان، والشابّات، والشّيوخ، وبالطّبع، الزّوجات الأوائل اللائي يمقتن بالقدر نفسه تعدّد الزّوجات. وهروب الفتيات نحو ضريح، أو نحو المدينة بحثاً عن زوج آخر، يشكّل مخرجاً تقليدياً من ورطة هذا الوضع. فسخ الزّواج هو في الكثرة بقدر الزّواج الجديد؛ ذلك أنّ الرّجال الشبّان وبدون رأسمال يتزوّجون عن طيب خاطر امرأة قد تحرّرت من زواج أوّل. وفي كلّ الأحوال، يظلّ الاتّصال بين الجنسين صعباً ويسكن الشبّان خوفٌ من وَهَن في الموعد المقدّر لليلة الأولى من العرس. أشكال شتّى من المكائد يمكن، في نظرهم، أن تساهم في غرق الفحولة هذا المتوحّد إلى هذا الحدّ بالكينونة رجلاً؛ العين وانتقام امرأة أخرى بواسطة السّحر يُعدّان من بين الأسباب الأكثر وروداً. إنّ قوّة الرّغبة، وانفعال أوّل اتّصال طال انتظاره ونُدرة العلاقات الجنسية خارج الزّواج لا شكّ تضيف إلى دراما هذه المواجهة المُطقَّسة بهذا القدْر بين الرّجال والنّساء.

لو تولّد في ذهن القارئ، بسبب هذا الوصف، إحساسٌ بالثّبات، فينبغي الآن تبديده. ذلك أنّه لا الحياة في الوادي ولا العيد، الذي، من عدّة أوجه، يستعير منها موادّه ليسا ساكنين. كما في كلّ مكان، تتجلّى آثار الضّغط الدّيموغرافي. وإنتاجات جديدة تدخل وأراض أخرى تُقتطَع من الجبل. أكيد أنّ الولوج إلى آيت ميزان، خصوصاً في الشّتاء، يظلّ عسيراً. وفي الماضي، لاشكّ أنّ الاتّصال بالعالم الخارجي كان محدوداً بعقبات التّضاريس، وحال الطّرق، وانعدام الأمن. فالطّريق السّالك الذي يصل آسني بالطّريق الكبيرة الرّابطة بين مراكش وأگادير عبر ممرّ تيزي نتاست لم يُفتح إلاّ في أواسط 1930. وقبل ذلك، وحدها مسالك البغال كانت تربط البلد بمراكش في الشّمال، وبالمناطق جنوب الأطلس. وهكذا، بعد بعض المستكشفين، تؤكّد دراسة حديثة على عزلة آيت ميزان. غير أنّه ينبغي التّأكيد أنّ هؤلاء، حتّى في السّاعة الرّاهنة، يظلّون بمعزل

عن المدارات الكبرى الحديثة، وينتهي واديهم إلى درب مسدود على سفح توبقال، غير أنّ ذلك لم يمنع أنّ قد كان لهم، في الماضي، مثل كلّ ساكني الجبال في هذه المنطقة، صلات مستمرّة بمدينة مراكش، عاصمة المغرب مرّات عديدة والسّوق الرئيسي في المغرب الجنوبي. فواديهم تابع للسّهل، لأجل حصّته الغذائية اليوميّة، وآليات السّوق التي تمليها إنتاجات غير كافية (الشّعير) أو خاضعة للمضاربة (الجوز). وتوفّر المدينة والسّهول، بموجب «تبادل غير متكافئ»، الحبوبَ التّكميلية، والأنسجة، والمنتجات المُصنّعة مقابل فواكه، وماشية، وبعض منتجات الأدوية التّقليدية: لحاء جذر شجرة الجوز (السّواك) وبصلة السّوسن[19].

منذ افتتاح الطّريق، يجد الوادي نفسه أكثر بما لا يُقاس عُرضةً للعالم الخارجي. فإنشاء مدرسة حديثة، في أربعينات القرن الماضي، قد أدخل الفرنسيّة، وساهم في انتشار أكبر للعربية. وقدماء التّلاميذ يشغلون وظائف في التّعليم والإدارة العمومين. والتّجنيد في الجيوش، أثناء الحرب الأخيرة ومنذ الاستقلال، يقذف بعدد من الفلاّحين نحو آفاق أوسع. وفي 1942، يستقرّ بإمليل المبنى التّجاريّ الأوّل في ما يُسمّى منذئذ لگراج (مرأب). ونقل منتظم يربط بالطّريق الرّئيسية. وفي الوقت الحالي، خمسون دكّاناً تُشكّل سويقة (سوق دائم) كثيرة الرّواج. بعض المقاهي، وفنادق، ونوادٍ جبلية تجذب مغاربة وأجانب عديدين. السياحة[20]، والتّجوال، وتسلّق الجبال تُشغّل، مع العمل في المناجم، شباباً من الفلاّحين، كثير منهم يفضّل هذه النّشاطات على عمل الأرض الأقلّ مردودية. ومنذ سنوات، تُبنى بيوت لقضاء العطلة، مُدخِلةً أسلوباً جديداً.

هذه التدفّقات تقابلها، في الاتّجاه المعاكس، هجرة نحو المدن الكبرى بالمغرب أو إلى أوروبا. كلّ هذه الاتّصالات، التي تقوّي الاندماج في الشّبكات الخارجية، تولّد التغيّرات المحلّية التي قد أشرنا إليها آنفاً. وهي من فعل شباب يجدون أنفسهم، في هذه النّقطة أيضاً، في تعارض مع الشّيوخ. ومثال شجر حبّ الملوك (الكرز) ذو دلالة بهذا الصّدد. نصحت به السّلطات الاستعمارية دون نجاح طبقةَ فلاّحين تعرف ممارسة الدّفاع السّلبي، فكان لا بدّ من انتظار السّبعينات من القرن الماضي لنراها تغزو تدريجياً

19. ج. ميلر، المرجع المذكور، ص. 33-34 والهامش 7؛ انظر أيضاً ،J. Celérier, «L'Atlas et la circulation au Maroc» .*Hesperis*, 4e trimestre 1927, p. 475- 478

السّواك: قشرة جذر شجرة الجوز. وعن استعماله، انظر الفصل التّاسع، الهامش 12.

20. يُقدّر ج. ميلر، المرجع المذكور. ص. 37 والهامش 17، عدد السيّاح بخمسة آلاف سنوياً، من خلال معاينة تعود إلى سنة 1974.

الأراضي. وهكذا ينجح مزارعون شباب في هزم مقاومة الشّيوخ؛ لكنّ التوسّع يظلّ بطيئاً، لأنّ كلّ تحوّل يؤثّر على المناوبات الزّراعية الجماعية المرتبطة للغاية بتدبير جماعيّ لمياه الريّ. ولا بدّ أخيراً من اعتبار تقلّبات السّوق.

مهما يكن اتّساع التّجديد، فالعُرف المحلّي يُسيّر بقوّة أشكال السّلوك اليومية الأساسية؛ الأكل، السّكَن، التصرّف بمحضر النّساء أو الأجيال الأخرى، الزّواج، التّفكير في المحيط الطّبيعيّ، إذا ما اقتصرنا على بعض الأمثلة. ولا يبدو أنّ القواعد التي تحكُم هذه العادات محلّ إعادة نظر لا من الاتّجاهات التّحديثية ولا من الاتّجاهات الدّينية المتشدّدة للنُّخب الجديدة النّاشئة بعد الاستقلال. إنّ العيد والمسخرة التي تتلوه، بخلاف كلّ فعل طقوسيّ آخر، يستحقّان في المقام الأوّل اهتمامنا بوصفهما فعلاً كلّياً يستحضر، في التّواقت المشهدي، جميع هذه الجدالات.

# الفصل الثّالث

## الذّبيحة

النّواقص التي تبيّناها عند سابقينا تعود، كما رأينا، إلى ممارسة خاصّة للإثنوغرافيا والوصف عموماً، وإلى أفكار وأوضاع سياسية لذلك العهد، وأخيراً، إلى الاهتمامات النّظرية التي أوحت بها إليهم أنساقُ التّأويل المُتّخذة. هكذا الشّأن ـ مثلاً ـ في مفهوم المُخلَّف هذا الذي، وقد صار هوَساً، يحوّل مشروعهم الصّبور إلى تأويلية لكلّ تفصيل من التّفاصيل، مُلزَم بكشف معنى ووظيفة قديمين يُغيّبان المجموع، وكذا وظائفه ومعانيه الرّاهنة. وينتج عن ذلك أنّ هؤلاء المؤلّفين لا يمكنهم حرفياً أن يروا في كلّ تفصيل مُعايَن سوى مظهر خاصّ لنسق أصلي، قد أنتجه خيالهم النّظري.

بالعكس، يهدف وصفنا إلى استعادة المجموع الملموس، المُتفكّكة أوصاله بهذه المناولات القديمة، التي جعلته بذلك ضائع الملامح. وهكذا يبدأ بالذّبيحة الإسلامية ليستمرّ بالمسخرة، باعتبار أنّ التّظاهرتين جزآن متكافلان لنفس السّيرورة العيدية.

كلّ عام، مثل جميع مسلمي العالم، يحتفل آيت ميزان بعيد الأضحى. وهو يحلّ دون تغيير في العاشر من ذي الحجّة، آخر شهور السّنة. تنقضي إذن السّنة القديمة وتحلّ السّنة الجديدة. ولأنّ التّقويم الإسلامي تقويم قمريّ، لا يختصّ هذا العيد بفصل خاصّ، إذ أنّه في دورة كاملة لمنازل القمر بالنّسبة للشّمس، يقطع كلّ الفصول. وله عدّة أسماء : العيد أُمقّور، العيد الكبير، أو أيضاً، وهو الأكثر تداولاً بين آيت ميزان، تفاسكا[1].

---

1. عن تفاسكا وتغرسي، انظر E. Laoust, *Mots et Choses berbères, op. cit* ؛ وعن تغرسي ص. 324، 383، 432؛ «Les cérémonies des feux de joie chez les Berbères», *Hesperis*, t. I, 3e trimestre 1921, p. 269- 270، حيث هذا المؤلّف يعرض شرحاً طويلاً لكلمة تفاسكا لربطها بفساخ (اليهودية العربية) وبالفصح. ولسنا مؤهّلين للحكم على قيمة هذا الاشتقاق. يبقى أنّ عيد الأضحى، كما سنرى، يبدو أنه قد التقط بلماون، الذي يرتبط في بعض مظاهره بدورة فلاحية،

هذه التّسمية الأخيرة مخصّصة للعيد الإسلامي وحده. وهي تشير في الآن ذاته إلى الاحتفال، والذّبيحة، والضحيّة. وكلّ النّحائر الطّقوسية الأخرى - إلى أضرحة الأولياء، والظّافرين بعد حرب، وفي بداية الفصول وبعض الأعمال الفلاحية مثل الحرث، والأعراس، إلخ. - يشملها نفس اللّفظ، تِغرسي، الذي يُحيل آنذاك على الضحيّة المُقدَّمة وعلى فعل الذّبيحة بحصر المعنى.

وقد عاينّا مجريات تفاسكا للعام الهجري 1402، الموافق لثامن عشر شتنبر 1983. الظّروف الخاصّة، المرتبطة بالجفاف الذي يصيب البلد منذ بضع سنوات، قد غيّرت شيئاً مّا من السّيرورة التي سنرويها الآن.

بينما في الأوقات العادية، غالباً ما تُختار الضحيّة شهوراً من قبل لتسمينها، لا شيء من ذلك قد تمّ هذه السّنة، بسبب التردّد المهيمن على العيد نفسه. فمنذ بدء الجفاف، يطلب الملك بانتظام من رعاياه الامتناع عن الذّبيحة حتّى لا يتفاقم نقص الماشية، المتضرّرة جدّاً سلفاً من ندرة الموارد الرّعوية والعلفية. ورغم ذلك، تعود الذّبيحة والحجّ بانتظام في أحاديث النّاس عدّة أسابيع قبل التّواريخ التي يجريان فيها عادة. ويعرف ثمن الماشية ارتفاعاً في السّوقين الأسبوعيين المقامين كلّ سبت في أسني وتحنّاوت، نقطتي تجمّع قرويي المنطقة. هناك يبيعون منتجاتهم (دوابّ، جوز، بعض المصنوعات الحرفية) مقابل منتجات استهلاك أساسية (سكّر، دقيق، شاي، وقيد) ومنسوجات. وسواء تمّت الذّبيحة أم لم تتمّ، يجري التموّن لأجل أيّام العيد، التي يزداد فيها الاستهلاك عموماً. أخيراً تتردّد أسماء الذين سيرحلون للحجّ والذين يُستقبَلون بالأفراح عند عودتهم أيّاماً بعد تفاسكا. وعشيّة يوم الذّبيحة يقوم سوق خصّيصاً للمشتريات النّهائية. ورغم أنّه يُقام في ساحة السّوق الأسبوعي، فانعقاده متعلّق فحسب بالتّقويم الاحتفالي : فهو ينعقد يوم عرفة؛ أي في ذات اليوم الذي يقف فيه الحجّاج بجبل عرفة (وقوف عرفة)، أحد أركان الحجّ.

هذه السّنة، لكون الظّروف المناخية أقل قسوة، فالذّبيحة مسموح بها. منذ ساعة مبكّرة، تتهيّأ لها الأسر. يتوضّأ الرّجال وكذا النّساء. ويلبسون الجديد من الثياب. يفضّل الرّجال ليس البياض للذّهاب إلى المصلّى، الفضاء المخصّص، في المدن والقرى، لصلاة العيد. يتمّ الوضوء هنا بالماء، ولا حاجة للتّذكير بأنّ المسألة ليست مسألة نظافة. والتّرتيب

=بينما العيد الإسلامي يتبع التّقويم القمري. وبعبارة أخرى، يمكن أن يكون بلماون منتسباً لدورة أخرى - مسيحية يحكمها التّقويم الرّوماني - قد فككها العيد الإسلامي.

الصّارم لأطراف البدن المعنية به وغايته، التي هي الطّهارة، تبرهن على ذلك[2].

صلاة عيد الأضحى لا تُقام في المسجد أو المنزل، بل في المصلّى. فضاءٌ مخصّص لهذه الغاية يحيط به أحياناً جدار صغير سياجاً له. هنا، وحدها كومة صغيرة من الحجارة مبيّضة بالجير تعيّن هذا المكان المجاور للمقبرة. حوالي التّاسعة صباحاً، الرّجال، فرادى أو في جماعة من اثنين أو ثلاثة، يرتقون درباً صاعداً يقودهم نحو ذلك المكان. يتطلّب تجمّعهم حوالي ساعة. ثمّ لمّا يصل الإمام، يأخذ المصلّون في التّسبيح. ويتكرّر هذا التّسبيح حوالي خمس عشرة دقيقة، بعد ذلك يؤدّون الصّلاة وراء الإمام، الذي هو هنا معلّم كتّاب قرآني (مسيد)، مستقبلين القبلة. الصّلاة ركعتان. وبعد التّحيّة التي تختمها، ينهض الإمام للخطبة، ويحذو حذوه المصلّون، الذين يظلّون منذئذ وقوفاً.

تتضمّن هذه الخطبة أربعة أقسام. يبدأ الأوّل بالتسبيح وينتهي بالتّكبير[3] ثلاث مرّات. يتناول الآخرة ويصف في صور مخيفة وملموسة مصير الذين لا يتبعون سبيل الإسلام، ويتهاونون بواجباتهم ويرتكبون الإثم. ويتناقض مصيرهم مع مصير الذين يطيعون أوامر الله ويصيرون إلى الجنّة، مقام الأبرار. آيات وأحاديث تستحضر الموت وخصوصاً اللّيلة الأولى في القبر، حيث المذنب يُكوى بمشهاب بعد سؤال منكر ونكير إيّاه. وهذا المشهاب «لو وُضع على جبل لأذابه». ثمّ يُعلّق المذنب في النّار وتهاجمه «الثعابين والعقارب». أمّا المسلم الصّالح، فيبعث الله إليه بالملائكة ليصحبوه في السّعادة، حتّى يوم البعث. والمجموع حثٌّ صارم على أداء الصّلاة، وأركان الإسلام الأخرى، والخضوع للقرآن والسنّة[4].

القسم الثّاني من الخطبة يعود إلى الموت. والموضوع هو الرّحلة التي من الأفضل الاستعداد لها. ويستعيد تأنيباً من الله لآدم الذي أنعم عليه لكنّه فضّل اتباع الشّيطان. وهذا يفسّر طرده من دار السّعادة إلى «دار الشّقاء»، وأنّه طُرد من :دار الخلود» ليسقط في «دار الفناء. وينتهي هذا القسم بعبارة : «الله أكبر ! صدق الله العظيم!» عندئذ يجلس

---

2. لا بدّ من التّذكير أنّ الوضوء هو فعل طهارة، واجب قبل الصّلوات. ومبدئياً يكون التوضؤ على ترتيب مفروض : الأعضاء التّناسلية، ثمّ اليدان والرّجلان، ثمّ الوجه، والمنخران والأذنان. وبعد ذلك يُمسح الرأس بالكفّين. وأخيراً تُغسل الرّجلان مع تخليل الأصابع. ثم قبل النّهوض، لأنّ كلّ هذا يتمّ قعوداً، يُرشّ قليل من الماء على اليمين واليسار.
ودليل آخر على التّمييز المدرَج هنا بين الوضوء والنّظافة يكمن في أنّ الوضوء يتمّ في غياب الماء بواسطة التيمّم بالحجر أو الرّمل. والأمر نفسه بالنّسبة لغسل الجنابة حيث ينبغي تطهير الجسم بترتيب معيّن.

3. يُكرّر التّكبير ثلاث مرّات. وهي العبارة الأولى في الأذان؛ ويُنطق بها كذلك قبل نحر الذّبيحة، وقبل قنص الطّريدة وقبل اقتحام المعركة في الجهاد.

4. انظر مقال «سنّة» في *Encyclopédie de l'Islam*.

الإمام والمصلّون لاستراحة تدوم حوالي ثلاث دقائق.

القسم الثّالث من هذه الخطبة، وهو الأقصر، يبدأ مثل الأقسام الأخرى بالتّكبير، ويؤكّد على قداسة وحرمة هذا اليوم وهذا العيد : «اعلموا، رحمكم الله، أنّ يومكم هذا يوم عظيم؛ شرّفه اللّه وجعل منه عيداً في السّماء والأرض، وعيداً بين السّماء والأرض!» يتلو ذلك عرض عن العيد بوصفه سنّة موروثة عن النبيّ إبراهيم[5]، ثمّ التّكبير من جديد، الرّابع والأخير الذي يمهّد للقسم الرّابع من الخطبة.

هذا القسم المخصّص للذّبيحة بعينها، يحدّد الأضحية، طبيعتها، وأوصافها، والمحظورات التي تحصر اختيارها وتوجّهه. وهكذا توجد ذبيحة مستحسنة وسلسلة كاملة من معايير النّوع والسنّ والشّرط. الأضحية حيوان أليف، من تلك المباح استهلاكها، بريئة من العيوب. ولا حاجة للقول إنّ اقتناءها ينبغي أن يكون (أو قد كان) حلالاً. ويُحدّد كذلك الزّمن : ينبغي أن تتمّ الذّبيحة في مدّة ثلاثة أيّام، بما فيها يوم صلاة العيد نفسه، ولا اعتبار لتضحية (بمعنى ديني) بعد غروب الشّمس. والذّبح ينبغي أن تسبقه البسملة والتّكبير. وأخيراً، تنصّ الخلاصة على تحريم التّعامل التّجاري بأيّ جزء من الأضحية.

خطبة أخرى، مستقاة في قرية تمزگيدا نومالو، تفسح مجالاً أكبر لقصّة تضحية إبراهيم بابنه إسماعيل. هذا النصّ، مثل نصّ إمي-نتسّافت الذي قد لخّصناه، موروث عن أستاذ الخطيب. فالنصّ الثّاني، مثل الأوّل، ليس إذن من إنشاء الإمام نفسه. الأوّل قد أنشأه في 1930 والد هذا الخطيب؛ ومنذ وفاته، يعيد الابن إظهاره ليقرأه على المصلّين. أمّا الثّاني فهو أحدث؛ إنّه نسخة من نصّ أنشأه أستاذ الخطيب منذ بضع سنوات فحسب. يتضمّن في قسم أوّل وعظاً بعبارات عامّة يترك مكانه لفقرة طويلة مخصّصة للمأثورة الإبراهيمية باعتبارها ذبيحة نموذجية، لينتهي بالتّخصيص التّقليدي للصّفات الواجبة في الأضحية والظّروف التي ينبغي أن تحيط بالذّبيحة. وتختتم الخطبة بالدّعاء لصالح المسلين، وللملك وجيوشه.

بعد انتهاء الخطبة، يأتي الدّعاء بالخير للجميع. ويتوجّه الإمام والمصلّون إلى الله

5. يروي المأثور الإسلامي أن إبراهيم ذهب بإسماعيل لا بإسحق إلى الذّبح؛ لكن المؤلّفين المسلمين مختلفون في هذا الموضوع. انظر عن هذه النّقاط: أبو إسحق أحمد بن محمّد بن إبراهيم النّيسابوري الثّعالبي، **قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس**، بيروت، 1981 (طبعة جديدة)، ص. 93 وما بعدها. والمؤلّف، المتوفى سنة 427 هـ/ 1053م، هو أيضاً من مفسّري القرآن. ومؤلفاته معروفة جدّاً. انظر بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج 6، ترجمة عبد الحليم النجّار، القاهرة، دار المعارف، 1977، ص. 152-154.

ليغفر ذنوبهم. ويمتدّ الاستغفار إلى الوالدين، والأجداد وكافّة أمّة الإسلام. ثمّ الصّلاة على نبيّ الإسلام وسائر الأنبياء؛ وأخير يكون الدّعاء لله بالبركة في كلّ أعمال الأمّة.

هكذا تنتهي الصّلاة في آخر الصّبيحة، ويحيّي المصلّون بعضهم بعضاً بعبارة : «غفر الله لنا!»؛ بعد ذلك يقصد الجميع طريق المسجد مردّدين : «اللهم صلّ وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله!» وهذه المسيرة نحو المسجد تتمّ وفق نظام دقيق؛ ينقسم المصلّون إلى مجموعتين، تسيران على مسافة من بعضهما. تردّد المجموعة الأولى العبارة وتماماً قبل الكلمة الأخيرة تتوقّف عن السّير. هناك تلحق بها المجموعة الأخرى، التي تردّد العبارة وهكذا دواليك.

ينعقد اجتماع حينئذ في الحجرة المستعملة كُتّاباً قرآنياً. هناك يتمّ إخراج سجلّ الحسابات التي تخصّ الشّرض[6] (الشّرط)، أي ما ينبغي دفعه كل سنة إلى الإمام مقابل خدماته : تعليم الأطفال، وإمامة الصّلاة، ومراسيم الجنائز إذا ما اقتصرنا على أهمّها. يلزم كلّ واحد أن يدفع حصّته، باعتبار أنّ الشّرض موزّع بين كلّ أسر القرية. بعد تصفية الحسابات وإقفال السجلّ، ينقسم النّاس إلى جماعات صغيرة لتناول الفضور (الفطور). إنّها وجبة وفيرة من خبزات مُعدّة خصّيصاً للعيد، أشبه بالفطائر (الرّغايف)، مغموسة بحسب الأحوال في الزّيت، أو السّمن، أو العسل. وينبغي، مبدئياً، لكلّ أسرة أن تقدّم للرجال المجتمعين على هذا النّحو طبقاً للفضور[7]. ويصحب كلّ هذا احتساء غزير للشّاي المنعنع الذي يعدّه الرّجال في عين المكان. بعد هذه الوجبة، ينبغي البيع بالمزاد العلني (الدّلالة)، قبل الجني، لمحصول جوز المسجد، المرصود لصيانة هذه البناية وفق نظام الحبوس[8]. هكذا يتزايد الحاضرون على البضاعة وأعلاهم مزايدة، الذين يعود إليهم الجني، يسجّلهم الكاتب في دفتر صغير. ويلزمهم الأداء ستّة أشهر بعد هذا؛ وكلّ هذه الاعتمادات ستُجمع في اجتماع مماثل ينعقد عند عيد الفطر[9].

النّساء غائبات عن كلّ هذه النّشاطات. يقضين الصّبيحة في تنظيف البيت وإعداد الفضور. أحياناً، يكون لبعضهنّ وضع خاصّ وتظلّمات مستعجلة لعرضها على

6. شرض : يعني ما هو مشروط (هنا في العقد بين الفقيه والقرية التي تستخدمه)؛ وهو من كلمة شرط العربيّة.
7. فضور بالأمازيغية هو الفطور بالعربيّة. وهنا يتناولونه متأخّراً، في نهاية الصّبيحة، بسبب الوقت المنقضي في صلاة العيد.
8. الحبوس، المسمّى كذلك الوقف. عن هذين المصطلحين، انظر مقال وقف في *Encyclopédie de l'Islam*. وهي أملاك يهبها محسنون للمؤسّسات الدّينية، فهم حرفياً يقفونها (وقف، حبس) لفائدتها. وهي في الغالب موقوفة تعود لهذه المؤسّسات بعد موت آخر الورثة الذّكور من صاحب الوقف.
9. عيد الفطر الذي يختم الصّوم في رمضان، ويُسمّى به الشّهر الذي يتلو رمضان.

الجماعة، فيحضرن إلى المصلّى. يتعلّق الأمر غالباً بنساء مسنّات ودون موارد، أوأرامل، يأتين لطلب العون من الجماعة أو لعرض شكوى ضدّ معاملة غير عادلة. غير أنّه، باستثناء هذه الحالات، لا تقصد النّساء لا المصلّى ولا المسجد. «لا شغل لهنّ هناك»، ويضيفون: «الذّبيحة ليست من شأنهنّ».

بعد هذا المزاد، يعود أرباب الأسر إلى بيوتهم وينحرون الضحيّة بأنفسهم، أويكلّفون بها غيرهم، يكون أخبر منهم بفنّ الذّبح. إذ لا بدّ من قطع الحلق بالضّبط فوق اللّهاة؛ والذّبيحة بدون هذا ليست مقبولة ولحمها حرام، مثل جميع لحوم الحيوان غير المذبوح شرعياً. الأضحية، هناك حيث عاينّاها، في أسرة موسرة، كانت خروفاً. الابنان، وهما يافعان يدرسان بثانوية في مراكش، يمنعان أمّهما والنّساء الأخريات من «تجميل» البهيمة، ومن اللّقمة التقليدية الملزم عادة ببلعها بالضّبط قبل الفعل القاتل. فمن عادة النّساء أن يحطن أجفان الضحيّة بالكُحل بواسطة عود صغير، كما يُفعل بشخص. ومسحوق الإثمد هذا هو نفسه الذي تستعمله النّساء «لتكحيل» عيونهنّ أثناء الأعياد والمناسبات التي يُستحسن فيها التّجميل ببعض المستحضرات. وفي التّقليد الإسلامي، كما نعرضه هنا، يعتبر تكحيل العينين يوم الجمعة من أفعال التّقوى، اقتداء بمثال النبيّ نفسه. وتُقدَّم اللّقمة التّقليدية في ملعقة خشبية. وهي مزيج من الحنّاء (أوراق مجفّفة)، والخميرة، والشّعير، يُجبر الخروف على ابتلاعه في اللّحظة ذاتها التي سيُنحر فيها، بحيث يمكن العثور عليها في الفم أو اللّهاة بعد الذّبح.

يتمّ الذّبح أمام باب المنزل، والبهيمة مستقبلة القبلة. يمسك رجل بالضحيّة ليثبتها مساعدة للذّابح. هذا الأخير يكشف عن منحر البهيمة، وبعد عبارة التّحليل («باسم الله! الله أكبر!»)، ينحرها سريعاً بسكّين كبيرة (توزّالت أو تجنويت)، وهي نفسها المستعملة في الجزارة لذبح الحيوان الكبير، مقابل السكّين الصّغيرة (الموس) المستعملة للحيوان الصّغير مثل الطّير والتي يمكن أن يحملها الإنسان معه.

رغم كلّ شيء، حين ينبجس الدّم، تهرع النّساء لتلقّيه في المغرفة الخشبية. تتخبّط البهيمة بضع لحظات. وفي اللّحظة التي تُجرّ فيها نحو ركن لسلخها، يوجدن هناك من جديد ليلقين بحفنات من الملح على بركة الدّم التي تُترك لتجفّ في الشّمس. والدّم الملتقط، يُستعمل جزء منه لرشّ أعلى باب المنزل؛ والآخر يُجفّف ويُحفظ في قطعة قماش في المطبخ. ويستعمل للتّبخير في حال المرض، وأشكال الوهن والحوادث

المنسوبة إلى فعل الجنّ (الجنون). وكثيراً ما يُحمل في التّمائم (الحروز) الحافظة التي ترغب الأمّهات في اقتنائهنّ لأطفالهنّ.

البهيمة بعد موتها تُعامل تماماً كما في الجزارة. «تُنفخ» أوّلاً من ثقب مجعول بين الجلد واللّحم، أسفل ركبة القائمة الخلفية؛ عملية تسهّل السّلخ. ثم يُنزع عنها جلدها بعد فصل الرأس عن سائر الجسد. وحين فتح هذا الأخير لتنظيفه، يُحتفظ بالمرّارة بعناية. ستُعلّق على الحائط، لتجفّ فوق الموقد. ويُشاع عنها أنّها ناجعة ضدّ أشكال شتّى من الجروح وخصوصاً جروح أصابع القدمين واليدين. تُجعل حينئذ في الماء السّاخن، وحين تتمدّد يكفي إدخال الإصبع المجروحة فيها.

يُرمى بالجلد (البطانة) على السّطح حيث سيجفّ. والأحشاء ـ خصوصاً الكبد، والرئتان، والقلب ـ المقطّوعة مكعّبات صغيرة تُلفّف في الجزء الرّهيف من الشّحم المحيط بالمعدة والأمعاء (الدوّارة) وتُشوى في السّفافيد على الفحم لتؤكل على الفور (ذلك هو بولفاف التّقليدي). بعد تنظيف الرأس والقوائم على النّار، تُغسل لتطبخ مع الكسكس الذي يُشكّل وجبة المساء. والأجزاء الشّحيمة من الدوّارة وكذا باقي الأحشاء تُقطع، وتُملّح، وتُعقد كُرات في أكياس صغيرة متّخذة من قطع المعدة التي تُقفل بالمعى الدّقيق. هذه الكرات، المسمّاة كُرداس، ستُجفّف بتعليقها على حبل. ويؤخذ منها من حين لآخر لتزيين الكسكس. في الماضي، كان جزء من لحم الذّبيحة يُقطّع قدائد، تُملّح لتجفيفها في الشّمس. تلك عادة گدّيد تفاسكا، التي، مثل الأسرة التي استقبلتنا في يوم العيد هذا، قد تخلّى عنها كثيرون.

لم نتمكّن من أن نتابع مباشرة استعمال بدن الأضحية. فاستهلاكه يمتدّ على بضعة أيّام. يُقتطع منه على قدر الحاجة ولم يكن ممكناً لنا ـ دون إخلال باللّياقة ـ الإفراط في استغلال ضيافة الأسرة التي شاركناها حياتها طوال يوم عيد الأضحى. غير أن مضيفينا قد زوّدونا ببعض المعلومات الوجيزة عن مصير الأضحية. الكتفان هما أوّل ما يُستهلك؛ ثم يأتي دور الفخذين. والطّبقان الرّئيسيان المهيّآن بهذه اللّحوم هما الكسكس والطّاجين. وهذا الأخير يُطبخ فيه اللّحم مع الخضر في نفس المرق. وعند الأسر الموسرة التي تذبح أكثر من أضحية، يُشوى أحياناً بدن أضحية كاملة في فرن الخبز، وإن لم يوجد، يتمّ ذلك في فرن مبنيّ بالتّراب لهذه المناسبة (ذلك هو الإعداد المعروف جدّاً للمشوي)، وتُقتطع القُطبان من الفخذ. وفي كلّ الأحوال، ينبغي تجنّب تكسير أيّ عظم. وهكذا يُمارس

التّقطيع جهد المستطاع باتباع المفاصل، وعلى المائدة يتمّ تقطيع اللّحم بعناية. ويحظى عظم الكتف بعناية خاصّة. فينتزع لحمه بالأصابع، إذ لا ينبغي نهشه مباشرة بالأسنان. وأولئك الذين يتبعون هذه القاعدة يمكنهم، عند كشف العظم، استعماله لغايات العِرافة. فيستعمل للتنبؤ بالمستقبل وبعض المتمرّسين يقرؤون فيه أحداثاً محتملة الوقوع في مستقبل غير بعيد[10].

العظام التي ظلّت صحيحة تُجمع، مع عظام الرّأس والقوائم والقرون، في سلّة يُحتفظ بها في حجرة مقفلة، معلّقة في إحدى عوارض السّقف. ينبغي حفظها من الكلاب والقطط. ثمّ تُحمل بعد ذلك بعيداً عن القرية، ويُلقى بها في وَهْد غير مطروق. ويُقال إنّ هذا وسيلة لتلافي الحوادث المتسبّبة في كسور الحيوان الأليف. أمّا الدّم وروث البهيمة، بعد السّلخ وتهيئة هيكل الأضحية، فتكنسها ربّة البيت وتكوّمها لنثرها على أرض الزّريبة.

يبقى لنا الآن سرد واقعتين تنتسبان إلى الذّبيحة، لكنّهما تربطانها سلفاً بمسخرة اليوم التّالي للعيد. يُباع جلد الضحيّة أحياناً؛ وفي الأغلب يُحوّل جلد العنز إلى قربة أو شكوة (ممخضة)، أمّا جلد الخروف، من الغنم، فيُنظّف بقوّة ويُغسل ليستعمل سجّادة للصّلاة. ومنذ الاستقلال، يُدفع إلى الدّولة تضامناً مع قضايا وطنيّة أو عربيّة[11]. والشبّان الذين يُعدّون مسخرة بلماون يقومون بجولة لجمع تبرّعات (زيارة) عينية أو نقدية، وبعض الجلود لكسوة شخصيتهم. وحين يلزم تسليم الجلود للدّولة، كما حدث في 1982، يتدبّرون الأمر بتعويض الجلود الطريّة الممنوحة للشبّان على هذا النّحو، بجلود قديمة جافّة مصدرها السّوق أو من بهائم مذبوحة من وقت لآخر من أجل اقتسام لحمها. أخيراً، قديماً كانت تعود قطعة أخرى لآيت بلماون[12]. يُغسل المصران الغليظ بعناية ويُحشى بالبيض، والسّمن، والدّقيق. ويُطبخ بالبخار في كسكاس. إنّه نوع من العُصبان (نقانق) يُسمّى قربة بلماون (تكَشولت نبلماون). ويحمل أيضاً اسم سبت نبلماون لأنّه

10. ممارسات شائعة جدّاً في البوادي المغربية. وقد عاينّا أمثلة منها في حوز مراكش وفي الأطلس الكبير. والعرافة بواسطة عظام الحيوان تقنية قديمة معروفة وممارسة في المجتمعات العربيّة ومنقولة على ما يبدو - في العصر الوسيط - إلى أوروبا. عن هذه النّقطة الأخيرة، انظر Charles Burnett, «The Arabic Divinatory Texts and Celtic Folklore : a Comment on the Theory and Practice of Scapulmancy in Western Europe», *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 6, hiver 1983

11. مثلاً حين زلزال مدينة الأصنام في الجزائر، حيث جمعت لفائدة المدينة المنكوبة.

12. «آيت» هو سابقة توضع قبل أسماء الأعلام لتعني كلّ المتنسبين إلى مجموعة : مثلاً آيت أحمد تعني المتنسبين إلى أحمد المفترض أنّه منح اسمه لسلسلة نسب أو لقرية أو لقبيلة. لكنّه قد يعني مجرّد الانتماء إلى موضع، مثلاً آيت أوگادير، أو آيت ميزان. ومن المهم ملاحظة أنّ الشبّان الذين يلعبون في بلماون يُنعتون باسم آيت بلماون.

يُهدى إلى رفاق هذا الأخير الذين، كما سنرى قريباً، يتنكّرون في زيّ اليهود ويُشار إليهم بهذه الصّفة.

# الفصل الرّابع

## بلماون مرويّاً : السّيناريو

تعرض أوصاف سابقينا (الفصل الأوّل) لعبة متفكّكة نجهل حبكتها العامّة، وإعدادها وتوجّهها. وفي هذا الفصل، تكشف روايتا السّيناريو المنقول عن وجود «نصّ» يُبدعه كلّ عام، على غرار مخرج مسرحي، «آيت بلماون». وفي العلاقات بين هذه الحبكة والعرض التمثيلي المُنجَز، تتجلّى بعض سبل الارتجال وكذا المنطق الذي يتحكّم في التطوّر الخاصّ بهذا اللعب.

في شهر أبريل 1981، أثناء بحث حول التّقنيات والأدوات الزّراعية، صادفنا رجلاً شابّاً، كان في الثّلاثين إبّان تلك الحقبة. متزوّج ويسكن قرية إيمي-نتسّافت، في سافلة آيت ميزان، حيث أُتيح لنا بعد ذلك معاينة الذّبيحة والمسخرة. في المساء، لحظة العشاء، ذكرنا الموسيقى والرّقصات المحلّية. وعلى هذا النّحو انساق بنا الكلام طبيعياً إلى الحديث عن أفراح القرية. غير أنّ مخاطبنا لم يذكر المسخرة. ولمّا طُرحت عليه أسئلة بهذا الصّدد، تردّد وطلب أن يُحتفظ بهذا الموضوع لمناسبة أخرى. وقد أبدى مخاطبنا، الذي سنسمّيه أ.، بعد ذلك وطوال عدّة أسابيع تحفّظاً حقيقياً في الحديث لنا عن بلماون.

أ. الآن أب لطفلين. ويسكن مع والديه، اللذين لا يزالان نشيطين، ومع أخيه الأصغر ـ المتزوّج هو أيضاً ـ تحت نفس السّقف. الأسرة ضئيلة الوسائل؛ كان الأب قد عمل سنوات طويلة في منشرة صغيرة يملكها أوروبيون في مراكش. لكنّ بعد أن أقفل المصنع أبوابه منذ بضع سنوات، اضطرّ للعودة إلى القرية، حيث يفلح بعض القطع الأرضيّة المقتناة مؤخّراً ويعتني بالماشية بمساعدة ابنه الثّاني. أمّا أ. فيشتغل أجيراً كلّما أتيحت له الفرصة، في ورشات بناء الطّرق، وفي المدينة في البناء، ومنذ قليل في منجم

قد فتح أبوابه، على مسافة نصف يوم من سوق القرية. وحين لا يجد عملاً خارج القرية، يعاون أ. أباه وأخاه في أعمال الحقل. وأخيراً، تطمح الأسرة إلى لقب «شريف» الذي انتهت على ما يبدو بالحصول عليه بعد مساعٍ لدى نقباء أنساب الشّرفاء.

شارك أ. في المسخرة حيث أُسند إليه دور اليهودي. وأخوه الأصغر، الذي زوّدنا بالرّواية الثّانية، لم يشارك فيها أبداً؛ لكنّه، مثل جميع شبّان القرية، يجد دائماً متعته في متابعتها. في 16 يونيو 1981، أي حوالي شهرين بعد رواية أ.، تلقّينا رواية أخيه. وفي الحالتين معاً، سألنا مخاطبيْنا بدايةً عن بلماون وهويته والمسخرة التي ينشّطها. أجاب أ. بالرّواية التّالية دونما حاجة لطرح أسئلة أخرى عليه. ومع أخيه سلكنا طريق الحوار أكثر. وروايته، التي نعرضها بعد رواية أ.، أكثر فقراً. غير أنّها تستحقّ التّدوين للتّدقيقات التي تحملها ـ خصوصاً عن شخصية بلماون وكسوته. وتوضّح كذلك الفروق التي يمكن العثور عليها في درجة معرفة السّيناريو والتحكّم فيه.

«يُسمّى ـ بالأمازيغية ـ بلماون أو تموگايت. نأخذ الجلود. جلود التّيس. نشقّها أوّلاً. ثمّ نعمل الرّأس مع القرنين. ونغطّي رأس [الذي يلعب دور بلماون] بقطعة من الخيش التي نخيطها حوله. تُكسى رجلاه حتّى الخصر، كلّ واحدة بجلد، واحد على الرّجل اليمنى، والآخر على اليسرى. ويُكسى صدره وظهره بجلدين آخرين. والرّأس برأس تيس منزوعة الجمجمة. وهذا الأخير مخيط على مستوى العنق مع جلدي الصّدر والظّهر، بحيث يكون له تماماً رأس تيس، ونحزمه بحبل. وقبل إطلاق تموگايت، يُجعل الرّماد على أكتافه وينبغي أن يخرج في سحابة من الرّماد. وهذا ليفزع الأطفال. الآخر هو الذي يخرج أوّلاً في البداية؛ نسمّيه إسماخ، لا أعرف ما اسمه بالعربيّة... إسماخ يلبس سلهاماً أسود، أي أخنيف[1].

إسماخ يحمل في يده عصاً ووجهه مطليّ بالحموم (السُّخام) وينتعل أيّ شيء. والآخرون أيضاً ينتعلون أيّ شيء. فقط سلاهمهم لا ينبغي أن تكون سوداء. قليلاً دون ذلك. رمادية. هم أربعة أو خمسة. لا حموم على وجههم. يُسمّون وُداين (يهود).

1. تموگايت (لهجة تشلحيت): بقرة. إسماخ (تشلحيت): أسود، عبد. ونجد نفس «التّقارب» في العربية العامية المغربية حيث «عبد» تعني المملوك، ويمكن وفق السياق أن تعني أسود فحسب.
هذا المشمل الأسود الثّقيل المميّز لبعض أودية الأطلس الكبير الغربي وجبل سيروا، والذي يتلاشى استعماله، منسوج كلّياً أو جزئياً من شعر الماعز. وفي بعض المناطق (سيروا وتيفنوت) يكون ذا بقعة في الوراء بزخارف تستنسخ بعض زخارف الزّرابي. وفي هاتين المنطقتين كانت البقعة دائماً حمراء -برتقالية. هنا أخنيف يعني السّلهام.

نعم لـ[صنع] وجوههم، يؤخذ الكرتون. ثمّ يؤخد محّ البيض الذي يُخلط بقليل من الطّحين؛ [مع هذا] تُلصق شعرات منتزعة من جلد التّيس [لصنع اللّحى والشّوارب]. ثمّ يُؤخذ قلب الكبال (كوز الذّرة) [أقرباش] ويُخاط بالوجه لصنع الأنف؛ هو الأنف. وتجعل فتحتان [في القناع] للعينين وثالثة للفم. آنذاك يخرجون ويشرعون في ضرب النّاس وقذفهم بالرّماد. والنّاس يرمونهم بالصّيحات، والمزحات ويخاطبونهم ويهزأون [بهم].

البداية تكون حوالي التّاسعة صباحاً. سريعاً يتمّ إخراج إسماخ. عليه أن يكون في الخارج ليُفزع الأطفال؛ خصوصاً لمنعهم أن ينظروا من سيكون بلماون (أثناء استعداد هذا الأخير). أمّا هو، فيكون استعداده سريعاً. يتمّ إحضار الفرّاح؛ ويُطلى وجهه بالحموم، وتُسلّم له العصا ما أن يلبس أخنيف ويخرج. ولإعدادهم [جميعاً] يذهبون بهم إلى المسجد ويتمّ كلّ شيء في أخربيش[2]. يكتسي إسماخ أوّلاً، ثمّ اليهود الذين يُزنّر كلّ واحد منهم بحبل، وأخيراً هو (بلماون). لكن عند الخروج، اليهود هم أوّل من يخرج. فقد لبسوا وتهيّؤوا قبله. لكن ينبغي أن يخرجوا متبوعين به فوراً. لا يكون الخروج إلاّ حوالي الثّانية بعد الظّهر.

«لحظة الخروج تُقرأ لفاتح[3] ويُقال: «ياربّ اغفر لنا... يا ربّ اغفر لنا إذ سمّيناهم يهوداً؛ هو العيد؛ ونحن في العيد!» هذا الدّعاء يكون قبل الخروج، لكن كذلك في النّهاية [نهاية الفرجة في الشّارع] [يُقال أيضاً] «يا ربّ اغفر لنا! يا ربّ احفظنا!» وتُقرأ لفاتح كذلك بعد كسوتهم. ثمّ في المساء، بعد اللّعب نعود إلى نفس المكان ونقرأ فاتحة أخرى. كلّ شيء يجري في أخربيش، الكسوة والدّعاء. ويحضر ناس الجماعة[4] الشّباب. لا

2. فرّاح بالعربية العامية يعني صحناً من الفخّار يُطبخ فيه الخبز وتكتسي جهته الموضوعة على النّار بطبقة كثيفة من الحموم (السّخام).
أخُربيش بتشلحيت أو بالمؤنّث تَخُربيشت: قاعة في المسجد ملاصقة لقاعة الصّلاة، حيث يكون الوضوء. هناك أيضاً يُسخَّن الماء لهذا الغرض.
3. الخروج إذن يكون وفق الترتيب التّالي: إسماخ، بلماون وأخيراً اليهود.
لفاتح (تشلحيت من العربية الفاتحة أو بالعامية فاتحة): ذكر ودعاء «الختم» نسق طقوسي. هنا بمعنى الدّعاء لله.
4. جماعت: جماعة مجتمعة، مجلس بمعنى مجلس القرية.
عن هذه المؤسّسة وصلاحياتها وأنشطتها انظر، فضلاً عن ر. مونتاني وج. بيرك، المرجع المذكور في الفصل الثّاني، الهامش 13: P. Pascon, «Désuétude de la jmaâ dans le Haouz de Marrakech», *Annales marocaines de sociologie*, Rabat, 1967; A. Hammoudi, «L'évolution de l'habitat dans la vallée de Dra», *Revue de géographie du Maroc*, n° 18, 1970, p. 44; R. Jamous, Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Paris, Maison des Sciences de l'homme, 1981, p. 35; Ali Amahan, *Abadou de Ghoujdama, Haut Atlas marocain, étude sociolinguistique*, Paris, Geuthner, 1983, p. 37- 38, 40 et 47, note 20.

الجماعة الكبرى. هؤلاء يتفرّغون لأعمالهم. يبتعدون؛ لا يقتربون [من الفرجة] لأنّهم يحتشمون. يوجد أصهار لهم وأحماء [في الفرجة]. ويوجد من له أبناء فيها. يهربون. يخرج أوّلاً إسماخ، متبوعاً باليهود، متبوعين ببلماون. إسماخ يطارد الأطفال. يطردهم ويفزعهم. لا ينبغي للأطفال أن يعرفوا أو يتبيّنوا من [يلبس كسوة] بلماون. لا يتكلّم [لا ينبغي أن يتكلّم]. يراه الأطفال؛ يطاردهم ويهربون. ثمّ عليه أن يركض في كلّ مكان، في كلّ الدّروب. لا يطارد الكبار. يطارد فقط الأطفال. أمّا اليهود، حين يخرجون، فينبغي أن يصيحوا ويملؤوا الجوّ زعيقاً. يقولون أشياء ليست مليحة. ليس ذلك مليحاً... [تردّد وضحك].

«يسيرون كأنّهم يذهبون إلى الحرث. يدورون قليلاً (هنا وهناك) ثمّ يقصدون ساحة الدّراس (أنرار). ويحرثون الدّرسة بمحراث [حقيقي] حيث يربطون به بلماون-تموگايت. ثمّ يُؤخذ واحد يلبس البياض [أيّ واحد]. هو الذي سيكون أخمّاس[5]. يغمره اليهود بالرّماد. الرّماد الذي يُزرع [أيضاً]. ثمّ يُسخر منه ويُتهكّم به. تُرفع ثيابه بالعصيّ [لتنكشف عورته]. كلّ النّاس يضحكون [منهم] جميعاً. وبعد أن ينتهي الحرث، يتم الإعداد فوراً للحصاد! حينئذ يُقال لتموگايت: «حرثنا والآن سنحصد... اذهب لتعدّ الطّعام للعمّال! نحن الذين قد حرثنا ونستعدّ فوراً للحصاد.» يخاطبون تموگايت كما يخاطبون امرأة، لأنّهم يحوّلونه إلى امرأة. تجد حجراً مسطّحاً تكدّس عليه التّراب. وتجمع حجيرات تضعها على كومة التّراب بمثابة اللّحم والخضر [هو الكسكس]. تجلس قرب الموقد وتمسك بحجر آخر تستعمله كمرآة. تتفحّص وجهها، وتكحّل[6] عينيها ببرود وتتزيّن تماماً مثل امرأة تستعدّ للخروج. تضع الكحل على العينين ببرود وتسوّي شعرها. وتتزيّن كما ينبغي، وتضع طبق [الكسكس] على رأسها وتقصد العمّال. آنذاك يهتف اليهود جميعاً نحو الجمهور: «اصطفّوا لتأكلوا!» يقترب تموگايت؛ تتقدّم قليلاً، وفجأة تعثر في حجر، وتكبّ كلّ شيء وتهرب. يطاردها اليهود. ويلحقون بها في طرف الدّرب ويعيدونها إلى العمّال الذين ينتظرون طعامهم. يشرع هؤلاء على الفور في معاملتها بشراسة هاتفين: «أين طعامنا، غداؤنا؟ لماذ كببتيه؟ أعطينا غداءنا! ردّي لنا

5. أخمّاس: من العربية خمّاس، هو شخص يؤجّر نفسه لملاّك مقابل خمس المحصول. Jacques Berque, *Etudes d'histoire rurale maghrébine*, Tanger-Fes, Les Editions internationales, 1938, p. 69- 82.

6. الكحل مسحوق أسود، يتكوّن من الإثمد المدقوق، تكحّل به النّساء عيونهنّ. انظر أيضاً فيما سلف، الفصل الثّالث. الكحل المذرور على جفني الأضحية مباشرة قبل النّحر.

غداءنا!» يلتفت نحوهم اليهود ويقولون: «هاهو غداؤكم»، ويعطون للجمهور كازي كبير (حركة بذيئة بالذّراع). ثم يتمّ الانتقال إلى شيء آخر.

«يرقد بلماون على ظهره. يأتي أحد اليهود ليقعد على صدره، مولّياً إيّاه ظهره. يمسك بساقي بلماون، ويرفعهما ويحرّكهما مثل كير[7]. ويقف قبالته [يهودي] آخر وبيده عصاً وسطل ماء. يرشّ [قضيب] تموگايت ويتظاهر كأنّه يضرب على سندان[8]. ثمّ يرشّه بالماء ليسقيه. يهتف ضارباً: «لتكبر، لتزدهر، لتطل! [كتّگي متّيرگي!]» ثم يفتح فتحة السّروال ويبول على تموگايت وكذا اليهودي الذي يحرّكه مثل كير. يبلغ الهياج ذروته. النّسوة على السّطوح يصرن مجنونات من الضّحك، وكذا الرّجال، والأطفال يضحكون. أثناء ذلك، يصيح اليهود ويصخبون [حول تموگايت]. لأجل كلّ هذا، تُختار ساحة دراس تكون وسط القرية حتّى يتمكّن الجميع من النّظر.

«إذذاك تذهب تموگايت ويتبعها الجميع. تتوقّف أمام الأبواب وتسلك أحياناً دهاليز المنازل. تقود الرّقص، إذ يرقصون كلّما توقّفوا ويهتفون: «ارقصوا؛ [أملو أُورسال!]. يُوهبون [المجموعة] كثيراً من الأشياء: سكّر، خبز، لحم، أرانب، دجاج، بيض. يعطونهم كلّ [ما يشاؤون]. يقدّمون لهم الشّراب والطّعام أينما ذهبوا. حتّى تموگايت تأكل؛ لأنّه توجد فتحة [في قناعها] تتيح لها الأكل. يركض اليهود في الدّروب. يحمل كلّ واحد منهم كيساً (أسگيرس) محشواً بالرّماد يصبّونه على من يصادفهم أو يتجرّأ على الاقتراب منهم. الرّماد مستمدّ من أخربيش أو من موضع آخر. كما يشاؤون.

«هنا، الذي يعمل بلماون شخصٌ أقرع؛ وإسماخ يعمله غليظ يُلقَّب حَرّگات. الاثنان عازبان. كلاهما عازبان. لم يتزوّجا حتّى الآن. فقيران. أولئك الذين يعملون هذا أو ذاك (إسماخ، وبلماون، وهرّمة، واليهود) يعملونه لأنّ الشبّان (الدّراري) يلحّون عليهم في الطّلب... لا يمكن الرّفض.

«لّما تركض تموگايت في الدّروب، تخور مثل بقرة وإذا صادفت أحداً، تضربه بقوّة بقوادمها. تركض هكذا حتّى حوالي الثّامنة مساء، ثمّ العودة وكلّ [الموكب] يرقص، تموگايت متبوعة باليهود وأخيراً إسماخ وكلّ حشد الشّباب، إلى تخربيشت. تكون العودة بعد لفاتح لجمع النّقود. في تخربيشت يغتسلون. وتُترك البنادير خارجاً. لا

7. أي بدفع القدمين بالتّناوب إلى الأمام وإلى الخلف، كاشتغال كير الحدّاد. عن صناعة الحدادة، انظر A. Paris et F. Ferrol, «L'industrie du fer chez les Berbères du Maroc», *Hesperis*, II, 1922, p. 339-345

8. هكذا تُطرق سكّة المحراث المحمية إلى درجة البياض لتحديدها.

تدخل إلى المسجد. الجميع ينصرف ليأكل ويسترخي في موضع مّا، في منزل. ولمّا يتقدّم اللّيل، يلتقي الجميع في أسايس لأجل أحواش[9].

«يدوم الرّقص يومين. تخرج النّساء في المساء ويستمرّ الرّقص حتّى الثّانية أو الثّالثة صباحاً. ما يُجمع ويُطبخ كلّ صباح يأكله [الشبّان]. يكون الأكل والرّقص في المساء، واللّعب بعد الظّهر. يبدأ اللّعب ثاني يوم عيد [الأضحى]. ليس يوم العيد ذاته، اللّعب يكون يوم الغد وبعد الغد. وينتهي كلّ شيء في اليوم الرّابع. الجلود يعطيها أهلُ القرية، هي جلود الذّبيحة.

«في أزّادن، يعملون [بلماون] طوال ثمانية أيّام. حتّى تتعفّن الجلود على اللاّعبين. في تمزگيدا نومالو ثلاثة أيّام وعندنا يومان. نبدأ دائماً بساحة الدّراس (أنرار). يتظاهر النّاس بأنّهم لا يحبّون [بلماون]. لكنّ هذه ترّهات، لأنّهم يحبّون تموگايت. يهتف اليهود: «آ بابا! آ بابا!» وحين يصادف أحدٌ واحداً منهم، يسأله: «آليهودي، كيف العام؟ كيف الصّابة؟» «العام زين» يجيب اليهوديّ، ويغيّر الموضوع ليهتف بمخاطبه «ظاهر فيك البرغوث»، ويغمره بالرّماد [لقتل البراغيث]. نسمّي ذلك الكافور. أمّا إسماخ، فلا يتكلّم[10].

«يُختار واحد آخر ويُكسى بالشّراويط. يضع على رأسه طربوشاً ويحمل سلّة ينقل فيها موادّ مختلفة: حصيّات، قطع من البلاستيك، عظام، شعر الماعز، كُبالات الذّرة، شراويط. يتوشّح بشكارة قديمة حيث يضع دفتره. يبحث عن النّساء ويعرض عليهنّ بضاعته: «هاك، لالّة! هاهو إيخان نتفولّست، إبجير نوگرو، إزوران نومدلو، إدارن نتفولّست.» تضحك المرأة المقصودة على هذا النّحو وتردّ: «واخّا يا عطّارنّو[11].» آنذاك يعطيها العطّار بضع شعرات ويفسّر لها. «سيري احرقي كل هذا تحتك! لكن إيّاكِ! ارفعي سراويلك جيّداً!» مهما يكن سنّ المرأة، يقول لها هذا؛ لا أحد يصدمه ذلك. أثناء

9. في هذا الوصف تظهر شخصية هرّمة؛ انظر عن هذا الأخير وصفي دوتّي ولاوست (الفصل الأوّل). في الاحتفال الذي تصفه في قريتينا، يبدو أنّ شخصية العجوز الهرم قد اختفت. هذا العجوز، الشّبق والعاجز، يلعبه حاخام لا يكفّ عن محاولة مضاجعة تموگايت. والملاحظ أنّه في احتفالات أخرى (الفصل الأوّل، وصف موليبراس)، يحصل «تركيب» حيث العجوز يضع على رأسه جلد تيس.
أسايس: السّاحة المركزية للقرية؛ أحواش: رقصة جماعية تقليدية؛ انظر هـ. جواد ولورطا-جاكوب، المرجع المذكور.

10. أزّادن: واد مجاورمباشرة، غرب وادي آيت ميزان. في 1975، أثناء زيارة لهذا الوادي، فاجأنا نحن بأنفسنا وأفزعنا بلماون الذي كان عائداً إلى القرية بعد جولة دامت طول النّهار. ويوم الغد، في قرية أخرى، كان النّاس، الجاثمون على السطوح، يطردون بلماون عن القرية باستمرار، قاذفين إيّاه بالحجارة. وبلماون يركض وراء الجميع، خصوصاً وراء الأطفال والشبّان، الذين لا يفتأ يضربهم بقسوة بـ«حوافره» كلّما تمكّن من الاقتراب منهم.

11. وصفة طبّية (!): إيخان نتفلّوست: خراء الدّجاجة؛ إجبير نوگرو: ريش الضّفدع؛ إزوران نومادلو: جذور الضّباب؛ إدارن نتفلّوست: فخذ الدّجاجة. المرأة تجيب: «نعم، يا عطّارنا [الصّغير]...»

هذين اليومين، حريّة مطلقة. يمكن أن يُقال كلّ شيء.

«في مناطق أخرى، الأمر أدهى. يفعلون كلّ شيء. يذهبون إلى حدّ خطف النّساء من أزواجهنّ. شخص يريد زوجة رجل آخر؟ ينتظر ذلك اليوم ليتزيّا بكسوة بلماون، لأن هذا يمكّنه أن يدخل إلى كلّ البيوت. وفي البيوت، ذلك اليوم، لا توجد سوى النّساء. لم نفعل بلماون عندنا منذ سنتين. تجنّبناه لأنّ [هذا اللعب] يثير أحقاداً واضطرابات. هناك ناسٌ يبحثون بهذه الوسيلة عن هتك النّساء. لو نظرتَ إلى امرأة في ذلك الوضع، لن تستطيع التحمّل. هنا، في قريتنا، تخلّى آباؤنا منذ وقت طويل عن بلماون، لأنّ أسلافنا احترقوا في تلك المناسبة. كانوا يسخّنون بنادرهم على شعّالات يقفزون فوقها [كما تريد العادة]. تصادم اثنان منهم فوق اللّهب. سقطا فيه واحترقا. وقعت الفاجعة وأبي لا يزال طفلاً.

«في مسوفت وفي أگير، يدوم اللّعب يومين، وفي تمزگيدا نومالو ثلاثة، وفي تاميت يومين؛ لكن في إمنان، يدوم ذلك سبعة أيّام وفي واد نفيس[12] ثمانية. حتّى تتعفّن الجلود. أثناء ذلك، لا تخرج النّسوة إلى أيّ مكان. يُقمن على سطوح المنازل وسقوفها وهكذا يتابعن بلماون. لا يعملن شيئاً طوال هذين اليومين. تلك استراحة. لا بدّ لهنّ من البقاء في البيت. الرّجال [النّاضجون المتزوّجون] يغادرون القربة؛ يحرسون البهائم ويذهبون بحثاً عن الماء والحطب. يحتشمون. لا يستطيعون البقاء في القرية. لا يمكنهم سماع الأمور [الفاحشة] التي تُقال بمحضر أطفالهم، وأصهارهم، وقرابتهم. في ذينك اليومين، الدّيمقراطية!

«وجه [أي قناع] اليهود مصنوع من الكرتون. قبل ظهور الكرتون، كان يُستعمل جلد الغربال[13]. هذا الجلد ذو ثقوب صغيرة كثيرة. تُلصق عليه اللّحية والشّارب بالبيض. لا يُطلى القناع بالحموم. اليهود لا يُطلون في أيّ موضع بالحموم. تُجعَل [في الأقنعة] فتحتان للعينين.

«يُعمل أيضاً شيء آخر: العمّال. لا بدّ أن يصطفّوا وكلّ واحد له اسمٌ يسجّله المالك في لائحة قبل أن يشتغلوا بالحرث والحصاد. يهتف المالك بالسّؤال والعامل بالجواب:

12. قرى وادي آيت ميزان؛ إيمنان ونفيس واديان مجاوران. إيمنان: واد يقع مباشرة شرق وادي آيت ميزان. والسّيل الذي يحمل نفس الاسم يصبّ في آسيف آيت ميزان، قرب أسني. نهر نفيس يخترق الوديان الواقعة غرب وادي آيت ميزان، بما فيها أزادن. ويفضي إلى سهل مراكش حيث يصبّ في نهر تنسيفت.

13. أداة لغربلة القمح أو الشّعير المطحونين لعزل الدّقيق عن النخالة.

«المالك: اسمك؟

العامل: طيز الحنش!

المالك: اسمك؟

العامل: طيز الفرّوج!

م. : اسمك؟

ع. : راس القنفذ!

م. : اسمك؟

ع. : طيز البقرة!

م. : اسمك؟

ع. : طيز القرد!

م. : اسمك؟

ع. : زبّ القنفذ!

م. : اسمك؟

ع. : زبّ الثّور!

م. : اسمك؟

ع. : وجه حمار گُدمان[14]!

م. : اسمك؟

ع. : نايك الفرّوج!

م. : اسمك؟

ع. : راس الزبّ!

م. : اسمك؟

ع. : راس الوقيدة!

«الجميع له أسماء مثل طيز كذا، أو زبّ كذا، أو نايك كذا. كلّما وقعوا على أقرع، يسمّونه، راس الزبّ. وراس الوقيدة هو ما يُطلق خصوصاً على الأصلع.

«هكذا يمرّ العمّال أمام الحزّان-المالك. أحد اليهود حزّان (حاخام)، ويُسمّونه

14. گدمان، أُدمان: واد مرتفع على التسفح الجنوبي للأطلس الكبير، شرق مرتفعات تيشكا.

إحزّان إيخّان أدّكون[15]. وبالمناسية، هو المالك. عنده يشتغل العمّال. بعد انتهاء نوبة العمل، ينبغي للحاخام أن يدفع أجور عمّاله ويكسوهم. عندئذ يجلس في ارتياح وعزّة على مقعده، الذي ما هو إلاّ عصاه. يمكن حينئذ لكلّ أحد أن يتأمّل بمتعة غير مكتومة ولوج العصا في دبر صاحبها. يمسك بقطعة ورق هي النّسيج الذي يفصّل فيه [على الفور] كسوة عمّاله. وسط الضّحك، يمزّق الورقة ببطء، مصاحباً هذه الحركة بضرطة مدويّة يحاكيها بفمه. ثمّ، في النّهاية، يتفاوض مع العمّال.

«حاخام: كم تطلبون للحصاد؟

عمّال (جماعة): ثلاثة، وطُزّ، واللبن!

«ثلاثة هي القضيب والخصيتان؛ طزّ[16]، هي الضّرطة التي قد يثيرها الإيلاج. واللبن، هو المنيّ. هذا اللّعب هو أصعبها جميعاً»

هكذا تنتهي رواية أ. وكما قد ذكرنا، حوالي شهرين بعد هذا، في 16 يونيه 1981، دوّنا رواية ثانية عن بلماون من أخيه الأصغر. وهاهي العبارات التي يروي بها المسخرة:

«يوم ثاني العيد الكبير، أصحاب تموگايت يذهبون به إلى تخربيشت، في المسجد. ليس في قاعة الصّلاة، بل في موضع تسخين ماء الوضوء. هناك يأخذون بطانتين. جلد معزى وجلد خروف. الجلد المستعمل لتغطية الظّهر، والرّأس، والوجه، يحتفظون له بالعنق مفتوحاً وكذا الجزء الذي يغطّي الجمجمة، مع القرنين، وفتحة العينين، والمنخرين، والفم. ولتحريك الخنشوش (الخطم)، تُستعمل عصاً صغيرة مفلوقة عند أحد طرفيها. الكلّ لا يتعدّى بضع سنتمترات. يُجعل المفرق على الشّفة السّفلى. وهكذا يمكن لبلماون أن يحرّكها بفكّيه ويفتح ويغلق الخنشوش مطلقاً صيحاته. كأنّ ذلك تماماً فكّا بهيمة. يلبس تموگايت جلد الماعز من القدمين؛ وبجلد الخروف يكسو رأسه، ووجهه، ونصفه الأعلى.

«طوال الصّبيحة كلّها، أصحاب تموگايت يهيّئونه. اليهود وهرّمة[17] يستعدّون أيضاً في نفس اللّحظة. يلبس هرّمة سلهاماً أسود؛ وجهه ويداه مطلية بالحموم. يرتدي اليهود

15. إحزّان (تشلحيت) من حزّان (العربية): حاخام؛ إيخّان: خِراء بشري. هنا «خراء» أو «حزّان الخراء». أدّيكون: لم نتمكن من تحديد معنى هذه الكلمة. حاخام (عربية وعبرية): حكم، قاضي. الإيلاج طبعاً هنا إيلاج مصطنع.

16. طزّ: هو المحاكاة الصّوتية الجارية الاستعمال للدّلالة على الضّراط واللّبن يعني المنيّ.

17. يبدو أنّ الرّاوي هنا يشير إلي العبد باسم هرّمة، وهو ما يناقض التّسمية الجارية التي تعطي للعبد اسم إسماخ، كما قد رأينا. إنّ هرّمة قد اختفى ويبدو أنّه يُخلط بينه وبين هذه الشّخصية أو تلك.

أخنيف وأقنعة على الوجه. هذه الأقنعة كانت تُصنع عادة من قشور الشّجر. الآن تُعمَل من قطع الكرتون. تُلصق عليها شوارب بالطّحين المعجون مع محّ البيض. تُعمَل فتحات للعينين والفم. محّ البيض مخلوطاً بالطّحين يصنع نوعاً من الغِراء يُمسك جيّداً شعر الماعز على الأقنعة. أيدي اليهود وكذا أقدامهم مطلية بالحموم[18]. قبل الخروج، تُعلّق قائمتا خروف على يدي تموگايت. [الجلود تغطّي الذّراعين واليدين.]

«لمّا ترتفع الصّبيحة، يخرج هرّمة أوّلاً. يركض في كلّ مكان، ويصيح، ويُبعد النّاس والأطفال، ويضرب جميع الذين يصادفونه. تموگايت يتبعه مطلقاً الصّيحات. يُفزع النّاس. النّساء والأطفال. يركض في كلّ مكان صائحاً، ويلج البيوت، ويقفز من سطح إلى آخر ومن سقف إلى آخر، ويضرب من يصادفهم بقائمتي الخروف. النّساء يضربهنّ ضرباً خفيفاً. الرّجال يمكن أن يتلقّوا ضربات قاسية.

«ثمّ يحاولون إبعاده عن القرية. يتبعه اليهود. يحملون أكياساً مليئة بالرّماد ويلقون بالرّماد على جميع من صادفهم. قبل إخراج تموگايت، يجعلون عليه الرّماد في كلّ مكان، وفي الانطلاق يركضون وراءه ناثرين عليه الرّماد. يخرج [لا بدّ أن يخرج] في سحابة من الرّماد.

«عند هبوط اللّيل، يذهبون جميعاً ليغتسلوا وينشّطوا أحواش. أثناء ركضهم، يعطونهم السكّر، والشّاي، واللّحم وكلّ أنواع الهدايا. عندنا، يدوم ذلك ثلاثة أيّام. لكن في أزّادن، يدوم ذلك سبعة أو ثمانية أيّام حتّى تبدأ الجلود تنتن. وبكلّ ما جمعته الفرقة، يصنعون حفلة عظيمة ويرقصون أحواش.»

سؤال: من يمثّل تموگايت؟

جواب: أيّ واحد (ما يقوله الرّاوي تؤكّده والدته، التي دخلت في تلك اللّحظة إلى الحجرة حيث كنّا).

سؤال: متزوّج أو غير متزوّج؟

جواب: أيّ واحد! متزوّج أو عازب... لا يهمّ (من جديد تؤكّد الأم).

«في الماضي، كانت الأقنعة من الجلد أو غيره... اليوم، منذ ذهاب النّاس إلى فرنسا، يأتون بأقنعة من البلاستيك، حقيقية... ويتقنّعون بها. في الماضي أيضاً، كان اليهود يرتدون أخنيف القديم. الآن لا.»

18. تفصيل يناقض الرّواية الأولى، حيث ورد أنّ اليهود لا يطلون أنفسهم بالحموم.

حاولنا الحصول على رواية عيد الأضحى والمسخرة من أشخاص عديدين. وبحقّ أبدى مخاطبونا في كلّ مرّة تعجّبهم من أسئلتنا عن الذّبيحة نفسها. ألسنا مسلمين مثلهم؟ الذّبيحة معروفة للجميع وفي كلّ بلد ولا داعي لروايتها. ويجيبوننا كذلك بأنّه يمكننا، لوشئنا، أن نأتي لمعاينتها في عين المكان. أمّا المسخرة، فإنّ ذكرها يثير الضّحك وغالباً التّضايق. أو أيضاً بعض الجمل المختزلة للردّ على إلحاحنا. سي ابراهبم، صديق قديم، لكنّه أيضاً هاوٍ للرّقصات والجولات الجميلة في أعالي الجبال، يردّ بأن «ليس هذا وقت الكلام عنها. بلماون وأحواش بوقتهما. وليس حسناً الكلام عنهما في غير ذلك الوقت. ثمّ في الماضي، كانت تُعمل في كلّ مكان بالوادي. الآن لا تُعمَل بسبب السّلطات. الآن كلّ شيء يضيع. أهل أردم (قرية في أعلى الوادي على مسافة ساعة سيراً على الأقدام من قريته) عندهم أجود أحواش وأجود بلماون».

بعد ذلك، سألنا ابنه، متزوّج ويعيش معه. يؤكّد أنّهم لا يحبّون الحديث عنها في الحياة اليومية «لأنّه تُفعَل فيها وتُقال أمور فاحشة. زيادة على أنّنا لم نذبح في تفاسكا منذ عدّة سنوات بسبب الجفاف. هم كلّهم طُلبة. يحفظون القرآن؛ تقريباً كلّ رجال الجماعة يحفظون القرآن. قرّروا أن يكفّوا عن لعب بلماون».

قرار هذه القرية كان معروفاً لنا قبل هذا الحديث؛ ولمّا التقينا بأحد رجال أگير، سألناه. وهذا جوابه: «نتبع نصيحة الملك. لم نذبح هذه السّنة [كان ذلك في 1981]. لا نعصي الملك، خليفة الله على الأرض. لذا لا نعمل بوجلود هذا العام. ذلك من أمور الجاهلية. الآن لا ينبغي أن نعمل هذا. كان ذلك من قبل؛ تلك عادات زمان. بوجلود هو من أمور الجاهلية. في أزّادن، يدوم ذلك ثمانية أيّام حتّى تتعفّن الجلود على حامليها. وفي تاوريرت نومالو، يدوم ذلك ثلاثة أيّام. غير لائق. كيف؟ النّاس مسلمون وفجأة يأخذون في تسمية بعضهم يهوداً وحزّانين! غير ممكن. ثمّ إنّ من تشبّه بقوم فهو منهم[19].»

ومع ذلك، فجميع شباب القرى التي أتيح لنا فيها معاينة بلماون، يجتهدون ـ وبأيّ حماس ـ في هذا التشبّه. إنّ إعداداً طويلاً في الكواليس يجعلهم ينقلبون جهة «هؤلاء القوم» الذين يستولون على القرية أمام حسرة المتعلّمين المتشدّدين.

19. الطُلبة: هنا أشخاص تعلّموا القرآن (ويمكن أن يعلّموه غيرهم)، وأحياناً مبادئ النّحو وعلوم الدّين.

# الفصل الخامس

## بلماون مُعايَناً : لعبة بلماون

في هذا الفصل وفي الفصلين الموالِيين، سنورد معاينتين شاملتين للمسخرة، أُنجزتا على التّوالي في شتنبر 1982 و1983 واللّتين جاءتا لختم البحث في هذا العيد الذي نجريه منذ 1980. وأثناء إقامتنا الأخيرة في الميدان، كان لنا حظّ الاستفادة من مشاركة باحث[1]، أصله من المنطقة، تفضّل بقبول متابعة لعب بلماون في تمزگيدا نومالو، بينما كنّا نحن نتابعها في إيمي-نتسّافت. فجاءت المعطيات الثّمينة التي سجّلها في القرية الأولى لتكمل وتثري في نهاية عرضنا روايةَ الأحداث كما شاهدناها في إيمي-نتسّافت.

الأحداث لن تُروى في التّرتيب الذي كان لها أثناء المعاينة. فنحن لم نقتنع بوجود إعداد جدّي للمسخرة إلاّ بعد أن كنّا قد رأينا المشاهد الملعوبة في السّاحة وفي الدّروب. وعلى أيّ حال، لم يكن ممكناً في اللّحظة الأولى متابعة ذلك الإعداد، لأنّ الشبّان - الذين يجعلون منه اختصاصهم - لم يُظهروا ميلاً للكشف عن وجوده. وهكذا لم تعرض مناسبة لمعاينة كاملة للسّيرورة إلاّ في شتنبر 1983 عندما قبلوا بحضورنا في الكواليس. هذه إذن كيفية إخراج السّيناريو المعروض في الفصل السّالف.

حوالي العاشرة والنّصف صباحاً، يصل شبّان معظمهم غير متزوّج إلى الحجرة المسودّة بالسّخام حيث يُسخّن ماء الوضوء. تلك تَخُربيشت، التي يستحوذون عليها في الواقع حتّى نهاية الاحتفالات. هذه الحجرة الطّويلة الموجّهة نحو الغرب تُطلّ على رصيف من تراب مركوم معلّق فوق وهد يحدّ القرية جهة الجنوب. تشمل الحجرة موقداً

1. يتعلّق الأمر بالسيّد محمّد مهدي، سوسيولوجيٌّ من الرّباط، يُعدّ فضلاً عن ذلك بحثاً حول الأنساق الطّقوسيّة المرتبطة بتربية المواشي في جبل غيغاية وفي الاوكيمدن.

يتدلّى فوقه وعاء معدنيّ لتسخين الماء. وهي مزوّدة بمرحاض وبقاعة صغيرة تستعمل بمثابة حمّام بخار. وفي ركن يوجد النّعش لحمل الموتى إلى المقبرة بعد غسل الجنازة الذي يتمّ هناك. حصيرة تغطّي الأرض قرب الموقد ودكّة مبنيّة للجلوس تشغل الجانب المقابل للموقد. الجدران مغطّاة بالحموم (السّخام) وضوء النّهار لا يتسرّب إلاّ من الباب، المنفذ الوحيد على الخارج. تتّصل تخربيشت بقاعة الصّلاة (تلمقصورت) - بجدرانها المبيّضة بالجير، وحصائرها النقيّة النّظيفة. في الشّتاء، يمكث الشبّان، أحياناً حتّى ساعة متأخّرة من اللّيل، في تخربيشت، ما أن يغادرها رجال الجماعة بعد صلاة العشاء.

على الرّصيف، يفصل شابّ جمجمة البهيمة عن جلدها، مراعياً أن يحتفظ بالقرنين. شابّان آخران يقصّان في قطعة كرتون أقنعة اليهود ويجعلان فيها فتحات للعينين والفم. ويلصقان على كلّ «وجه» لحية وشارباً بنوع من الغراء مصنوع من الطّحين المعجون في البيض. بين الضّحكات، يربطان إلى أحد الأقنعة عود كُبال (قلب سنبلة الذّرة) بمثابة الأنف: ذلك وجه «الحزّان». يأتي الأطفال باستمرار لمتابعة هذه الإعدادات ومحاولة الدّخول إلى القاعة المسودّة والدّافئة. يطردهم الشبّان بانتظام، وتعييهم الحيلة فيحتملونهم لحظة قبل إبعادهم من جديد. يلتقطون أحياناً أقنعة لتجريبها. آنذاك يصادرها منهم الكبار ويطرودنهم دون هوادة.

حوالي منتصف النّهار، يوجد سلفاً حشدٌ في تخربيشت، حيث يتجمّع أغلب الشبّان. لا يساهم الجميع فعلياً في الإلباس، أو في انتقاء الملابس والشّخوص. كثيرون يجلسون ببساطة على الدكّات المبنية، ويتابعون، مثلنا، سير العمليات. القاعة ملأى بالحركة. ذهاب وإياب لا ينقطع، خصومات؛ وحشدٌ من الأفعال، التي ما أن تبدأ حتّى تُجهَض في غياب الاتّفاق. يتلصّص الأطفال باستمرار النّظر إلى المكان الذي يحاولون اقتحامه غير أنّ مدخله يمنعه الشبّان. يركضون في كلّ مكان ونشاطهم الرّئيسي هو متابعة كلّ ما يستطيعون رؤيته. انقضى وقت طويل في جمع الجلود. تتوجّه المطالبة بالجلود إلى بعض الشبّان الحاضرين. لكن لا أحد يستجيب، وينفجر الطّالبون باللّوم والشّتم ضد العصاة. «هذا الشحّ!... هذا معناه أنّنا لا يمكن أن نعمل هنا شيئاً [جماعياً]... لا اتّفاق!» رغم كلّ شيء، تُجمع الجلود على الرّصيف، حيث، منذ ساعات، كانت مجموعة صغيرة تلعب بالبندير. الإيقاع ليس دائماً منسجماً، لكنّ الصّوت يُسمَع من بعيد.

ثلاثة رجال أكبر سنّاً من الآخرين - اثنان منهم متزوّجان ولهم أبناء - ينشغلون

بإعداد الجلود. أحدهم كهل وبادي الفقر. هو فحّام يقضي معظم وقته في الغابة لحرق الخشب ـ سرّاً في الأغلب ـ لصنع بضاعته[2]. طوال الصّبيحة، جرت محاولات لإقناع شاب يرفض بعناد القبول بلبس الجلود. من مظهره يبدو سنّه بين الخامسة والعشرين والثّلاثين. وحسب أقوال جيراني، فهو متزوّج وله أطفال. زوجته تسكن تحت سقف أبيها بينما هو يلاحق فرص التّشغيل حيثما وجدها. هذه المرّة عاد من الدّار البيضاء لأجل عيد الأضحى. أمام كلّ هذا العناد، هدّده أصحابه ـ على ما قيل لنا ـ أن ينحروا ذبيحة على عتبة بابه[3]. لكن يظهر أنّه قبل «دوره» لتلافي الوصول إلى هذه المواقف القصوى.

يتجرّد الرّجل من ملابسه تماماً ، ولا يحتفظ إلاّ بكلسون. إذ ينبغي له أن يلبس هذه الجلود ـ غير المغسولة وغير المنقّاة ـ على اللّحم. تُخاط عليه أوّلاً تلك التي ستكون «سروالاً». جرابات خصيتي وقضيب البهيمة الذّبيحة تُجعل في الخلف، بحيث تتدلّى على ردفيه. يشرح لنا واحد أنّ الأمر هكذا لأنّهم يقلبون له كلّ شيء («كيگلبو ليه كلّ شي»). ثم يكسون نصفه الأعلى بجلدين آخرين يغطّيان الصّدر ويُوصَلان بالسّروال، على مستوى الخصر. تغطّى كذلك الذّراعان واليدان. وعلى اليد اليمنى تُعلّق كراعا تيس بواسطة حبل صغير متين. وسط صدر بلماون يبرز ثدي وحيد ضخم. ويُعنى حين تغطية الصّدر بخياطة «رأس» الجلد بالسّروال، لربط القدمين بقدمي الجلد الذي يكسو الظّهر فوق الكتفين، على غرار حمالات السّروال. بحيث يمكن ملء جرابي الخصيتين بقطع الكُبال وصنع ذلك الثّدي. «إخصائي» هذا اللّباس يقدّم لنا هذا الثّدي ضاحكاً وبهذا التّعليق البسيط: «البزّولة! النّهد!...»

رأس الشّخصية مغطّى بقطع من الخيش مركومة، خصوصاً في الأمام حيث ينتصب القرنان. تُجعَل قطعة صغيرة من الخشب المفروق في الفم. وبتحديد أكبر، يوضع المفرق على أسنان الفكّ الأسفل، بينما الطّرف الآخر ينغرز في الشّفة العليا للبهيمة. وهكذا حين يفتح الرّجل فمه فهو يغلق خطم بلماون؛ وحين يغلقه، فهو بالعكس يرفع شفته العليا. بحيث يجد نفسه مجبراً على زمّ أسنانه لإطلاق الصّيحات، التي

2. إنتاج فخم الخشب يخضع لترخيص تسلّمه المصالح التّقنية للغابات، التي تراقب القطع وتسهر على المحافظة على التّشجير. وتعاقب المخالفات بذعائر. غير أنّه من العسير المراقبة عن كثب لمنطقة شديدة الوعورة قليلة الطّرق.

3. نمط من الالتماس بواسطة الذّبيحة كانت تمارس كثيرا بالمغرب في الماضي. وتجد نجاعتها في آلية العار ومفهومه، الذي تستخدمه والذي يحوّل التماساً إلى واجب. عن مفهوم وآلية العار، انظر Westermarck, *Ritual and Belief, op. cit.*, t. 1, p. 518- 519؛ ومؤخّراً ر. جموس، المرجع المذكور، 1981، ص. 213-216، و K. Brown, «The «curse» of Westermarck», *Acta Philosophica Fennica*, vol. 34, p. 219 et 241 s

تنبعث لذلك أساساً من الأنف والحنجرة. لفترة طويلة، يسوّي الإخصائي هذه الكسوة ويرتّب الفتحتين للعينين. وأخيراً يحزمه بحزام، على طريقة النّساء، بينما حزام آخر (حمالة) تصل الذّراعين تحت الإبطين، وطرفاها معقودان على الظّهر. في تخربيشت يتزايد الابتهاج بالقدر الذي تقترب فيه نهاية الإعدادات واليهود الذين يجرّبون أقنعتهم يضاعفون من المزحات على حساب الحاضرين.

«وجوه» اليهود الأربعة ـ هكذا تُسمّى هذه الأقنعة الأربعة ـ قد جفّت طوال الصّبيحة، بارزة للشّمس على جدار تخربيشت. وبينما لم نشاهد أيّ تنافس على لبس الجلود، فقد أثارت أدوار اليهود نقاشات جادّة وأحياناً تبادلاً عنيفاً للكلام. وخصوصاً تجري مُشاورات عديدة لتقرير من يلعب الحزّان. شرح لنا أحد الجيران أنّه «للعب الحزّان، لا بدّ أن يعرف... يعرف كيف يُثير الضّحك». يتوسّلون إلى أحد الشبّان بلبس الزيّ. يرفض، ثمّ يقبل. لكن بعد لحظات يرمي بأسماله ويتعلّل بالتّعب ليرفض قبول اللّعب. حينذاك يقترح ثلاثة أو أربعة أنفسهم. وهكذا تتنافس المجموعة على الدّور فترةً. وفي اللّحظة التي فاز فيها أحد المترشّحين بلبسه للقناع، يدخل أخوه الأكبر إلى الحجرة. جميعهم ينقضّون عليه لإجباره على قبول الدّور. لم يمانع بتاتاً، لكنّ الأخ الأصغر يرفض غاضباً أن يتخلّى عن زيّه التنكّري. بعد مساومة شاقّة حيث جرى ترجيح قاعدة أسبقية الأخ الأكبر، يتنازل الأصغر، يرمي بالكسوة على الأرض ويقصد حمّام البخار. يرتدي ثيابه وينزوي في ركن مستاءً من الإعدادات حتّى خروج بلماون. وجد أصحابه أنّ موقفه «مبالغ فيه، لأنّ أخاه، كما يقولون، أكثر كفاءة منه» أثناء ذلك، يتوسّلون إلى شابّ آخر بقبول دور العبد.

يلبس أحد اليهود قميصاً نسائياً بنفسجياً يجعل عليه دون مبالاة سترة رمادية، قذرة وممزّقة. وعلى الجمجمة، فوق القناع الذي يخفي الوجه، يضع طاقية خضراء. سروال ممزّق ومثقّب يكمل كسوته ويتوشّح بكيس من البلاستيك أسود بالقذارة. هذا الوعاء، كالذي يحمله الآخرون، سيملؤونه بالرّماد تماماً قبل خروج اللاّعبين. اليهودي الثّاني يكتسي بسلهام طويل ممزّق؛ وكيس من الخيش، معلّق في عنقه، يتدلّى على ردفيه. طاقية صفراء تغطّي رأسه. سرواله من المشمّع الأصفر اللاّمع، فوق مقاسه بكثير، يتجرجر على الأرض؛ هكذا يوحي بأنّه يمشي في كيس. والآخران يشتملان في سلهامين طويلين، ويجعلان شراويط حول العنق، ويحملان كلاهما كيساً على الكتف. جميعهم بالطّبع

يحملون الأقنعة على الوجه، معلّقة بواسطة حبل صغير حول الجمجمة. أنف الحزّان ـ المصنوع من الكُبال ـ يميّزه بوضوح عن اليهود الآخرين. والانطباع العامّ الذي يوحون به هو حزمات من الشّراويط منفّرة بقذارتها، تتحرّك مثل دمى بشرية لكن بكثير من الخفّة. يكتسي العبد بسلهام أسود، ويغطّي رأسه بالقُبّ المحزوم حول العنق بحبل. سراويله الممزّقة والوسخة يمسكها على خصره حزام تُعلّق فيه، بمثابة قضيب، قطعة من أنبوب من البلاستيك الأحمر يتدلّى على فتحة السّروال. وجهه، الذي لا تُرى منه إلاّ العينان، والأنف والفم (الباقي يغطّيه القُبّ) مسوَّدٌ كلّياً بطبقات عديدة من الحموم. ويحمل ـ مثل الفتيات ـ باقة صغيرة من الغنباز على الجبين. يداه وقدماه مصبوغتان بالطّريقة نفسها، مثله مثل الأربعة اليهود. وأخيراً، جميعهم، بما في ذلك بلماون، ينتعلون أحذية سوداء مطاطية عالية.

عند نهاية الإعدادات، يشرع اليهود في ألعابهم ومزحاتهم، حتّى قبل مغادرة تخربيشت. ينبطح أحدهم في الموقد مثيراً سحابة من الغبار والرّماد. ثمّ ينهض ويترامى على بعض الفتيان الذين يداعبهم مغازلاً ويهمّ بتعريتهم. يقاومه الضّحايا، ويوجّهون إليه بعض الضّربات ويغادرون المكان. يطارد منهم آخرين بقهقهة متواصلة وبصيحات: «من هنا يا ولد القحبة! آه من هذه الأفخاذ!... عندك اللّحمة جيّدة!...» هذا النّوع من المشهد سيتكرّر عدّة مرّات.

ثمّ يحشو جميع اليهود أكياسهم بالرّماد ويمسكون بعصيّهم الطّويلة. العبد يفعل نفس الشيء. آنذاك ينبطح بلماون في الموقد، على جنبه الأيسر مقابل الجدار. يقرفص رجلان بقربه ويطلونه، دون أن ينبسوا بكلمة، بالرّماد على بدنه. يقولون لنا: «لا بدّ أن يخرج في سحابة من الغبار، ذلك يثير الضّحك.» حين يقوم، تبلغ الإثارة أوجها في تخربيشت. يتراكض اليهود في كلّ مكان؛ تنطلق صيحات من حشد الفتيان الذين انشغلوا طوال الصّبيحة بالإعدادات، أو مثلنا، قد تابعوها جلوساً أو وقوفاً في فضاء مكتظّ وساخن. نحن في شهر شتنبر والحرارة على قدر من الارتفاع. في الخارج، فتيان آخرون يضربون بقوّة أكبر على بنادرهم وقد هرع الأطفال بعدد كبير، وقحين وخائفين. ينتظرون ضحاياهم على الرّصيف. تخفت الضّوضاء قليلاً حين يمدّ الحزّان كفّيه مجتمعتين، ليقول دعاء قصيراً:

«ياربّي، اغفر لنا! هذا غير لعب

إذا لعبنا اليهود، هذا غير لعب!...
الله يجعل العام زين ومساعد!»

بعد الدّعاء، ينبجس العبد حرفياً من الحجرة. يتهارب الأطفال مثل سرب من العصافير. يتلوه بلماون الذي يركض وراءه، متبوعاً باليهود الأربعة. ركضٌ مجنون يجرف كلّ المجموعة. ضحكات، سخريات هازئة تنبعث من كلّ مكان. يتسارع الأطفال في الانسحاب صائحين: «اليهود! تموگايت!» يطاردهم العبد ثمّ يعود نحو بلماون. اليهود يطاردون الفتيان، ويوزّعون الضّربات الشّديدة على كلّ من يصادفهم، أو يتظاهر بمقاومتهم. ينثرون على رؤوسهم الرّماد، الذي يحشون به أيضاً عيونهم، بينما هم أنفسهم يتلقّون ضربات متواترة في المقابل. يضمّون قواهم إلى قوى العبد لحماية بلماون، لأنّ هذا الأخير يتلقّى بدوره الضّربات ويُهاجَم ويُعنَّف باستمرار. لا ينقطع الأطفال عن معاودة الهجوم ويهربون أمام العبد الذي يطاردهم حتّى الشّعبة التي تحدّ القرية. يُطردون باستمرار، ولمّا يجتازون هذه الشّعبة، يتركهم العبد ليعود إلى المجموعة.

هذا الرّكض يسوق الجميع نحو أوّل بيت ستتمّ زيارته، يقع في أعلى القرية، على حدود الفضاء المبنيّ والمسكون. يدخله أوّلاً العبد من الباب المتروك مُشرعاً. يفتّشه راكضاً، يدفع النّساء، ويستقلّ السلّم قاصداً السّطح الرّئيسي. هناك يقلب خوابي الماء وكذا كلّ الأوعية التي يصادفها. ثمّ يمشي على السّقوف وهو يدكّها بقدميه في رقصة مضحكة تهزّ كلّ البيت. ينزل ويخرج ليقف رافعاً عصاه أمام الباب الذي يمنع الولوج إليه. لا يسمح بالمرور إلاّ لبلماون، المتبوع دائماً باليهود الأربعة. مثل هذه الزيارات ـ التي ستتكرّر حتّى تكون كلّ البيوت، دون استثناء قد استقبلت المجموعة ـ تقتصر على النّساء، لأنّ على الرّجال الابتعاد عن القرية أثناء هذه الأيّام من اللّعب و»الحرية»، إذ القاعدة هي أنّه أذا ما تم «الإمساك» بأحدهم، فإنّ اليهود يهزأون به أمام الجمهور ويعلنون أسراره ـ الجنسية على الخصوص ـ الحقيقية أو المختلقة، أمام الجميع، نساء وأطفالاً وشبّاناً، يستلذّون المشهد[4]. لا تدوم الزيّارة طويلاً. يخاطب الحزّان النّسوة وخصوصاً ربّة البيت. يتظاهر

4. مبدئياً فحسب، لأنّنا تمكنّا من معاينة حالات حيث بعض الرّجال لم يغادروا منازلهم. اكتفوا باللّجوء إلى غرفة منزوية قليلاً؛ وحضورهم يكفي، على ما يبدو، لمنع أن يتخطى اللّعب حدوده.
مثل هذه الحالة حدثت أمام نظرنا. قبض على شيخ كان يمرّ غير بعيد عن المجموعة. بعد «كشف» بعض التّفاصيل المتعلّقة بعلاقات جنسية قد تكون له مع حماره، أفرج عنه. ولم يفلت من التّشهير المقدّر له إلاّ بفضل توسّلاته والتدخّل الحازم في الكواليس لأبنائه.

بالسّؤال عن أخبار صحّة الزّوج؛ ثمّ يطالب بهدايا. بلماون يلاحقهنّ بشكل مضحك كأنّه يريد لمسهنّ. يتراجعن، ويتوارين لكنّهن يعدن على الفور حين تكفّ الملاحقة. يُقدّم إلى المجموعة الدّقيق والبيض. ثم يقوم رجل من الأسرة حاضر هناك ليفصل قطعة من كتف أضحية البارحة ليهديها لهم. تشمل عظم الترقوة ولوح الكتف. تريد العادة أنّ أوّل بيت يُزار يهدي هذه القطعة[5]. ثمّ ينطق الحزّان، محاطاً باليهود الثّلاثة، بمحاكاة ساخرة للدّعاء لصالح الأسرة:

«الحمد لله ربّ العالمين! الشّعبة طاحت في الشّعبة ودّاها واد إيسّيل[6]!»

عند الخروج من البيت، يُستأنف الرّكض أقوى ممّا كان. يلاحق الحزّان الأطفال، ثمّ يلتفت نحو الشبّان الذين يضربهم صائحاً: «يا أولاد القحبة، ماذا تصنعون هنا، غنّوا وارقصوا أحواش!» «وأنتم، يا أولاد الحرام! سيروا في حالكم!» تتهاطل الشّتائم والضّربات. يتهارب الأطفال هاتفين: «آليهود! آتموگايت!» ومن جديد يهاجم الحزّانُ الغلمانَ الذين يردّون بلطمات متينة. يلتقط أحدهم بطانة قديمة تتعفّن هنا في الشّمس ويضرب بها القاضي على رأسه. يتنازعون هذا السّلاح المنتن، ويتخاطفونه، ويستعملونه على التّناوب ضدّ بعضهم البعض حتّى يتفتّت فتاتاً.

تستعر الضّوضاء؛ ويتمكّن الحزّان، بمعونة اليهود الآخرين، من جمع بعض الشبّان حول الطبّالين الذين كانوا منذ لحظة يسخّنون بنادرهم. حينئذ يبدأ أحواش الذي سيتبع بلماون ومجموعته في كلّ تنقّلاتهم. لمّا يجتمع كلّ الشبّان، يتحلّقون في نصف دائرة حول الطبّالين. ومبدئياً، حين يبدأ الرّقص، فلا أحد يمكنه أن يظلّ خارج حلقته. والفتيات العازبات عليهن الالتحاق بها. يقنعهنّ اليهود ويدفعونهنّ بتشجيعات ملحاحة. هل بمقدورهنّ إبداء أيّ مقاومة لرغبات هذه الجوقة المهتاجة؟ فوراً يتمّ البحث عنهنّ في قعر البيوت، أو التقاطهنّ على السّطوح والقذف بهنّ دون هوادة داخل الحلقة. غير أنّ الفتيات ينجحن في التخلّص وهكذا يمتنعن لفترة طويلة عن اللّعب. تبتعد المجموعة، وتواصل زيارة المنازل. تتبعهم الفتيات؛ يتمكّن اليهود من الكمون لتركهنّ يغامرن مسافة أبعد. ثمّ ينبعثون كالجنّ من خلفهنّ، ويدفعونهنّ، ويضربونهنّ، ويجرّونهنّ ويلقون بهنّ مقابل الشبّان. إحداهنّ تتلقّى ضربة تقذف بها بضعة أمتار على بلاطة

5. نتذكّر أنّه عظم العرافة (انظر الفصل الثّالث).

6. يتعلّق الأمر بمجرى مائي صغير يمرّ قرب مراكش وتنصبّ فيه قاذورات ومصارف المدينة القديمة. وهكذا ينزلق الدّعاء إلى المحاكاة السّاخرة، مع إيحاءات جنسية بالطبع.

صخرية. تنهض لتجد نفسها يلتقطها أحد الأقنعة ويرمي بها في صفوف الرّاقصين. بعض الفتيات يأخذن في البكاء. ثمّ يستسلمن ويبدأ أحواش. غير أنّ الغناء المستمرّ في الشّمس مع بعض الانقطاعات الوجيزة سرعان ما يُتعب الفتيات ويجعلهنّ ينضحن عرقاً. فتلجأ بعضهنّ إلى الظلّ ليجدن أنفسهنّ مدفوعات للعودة فوراً إلى مهمتهنّ. يتمنّعن، ويشتمن ويعلنّ عن غضبهنّ. لا يهمّ، يستمرّ الرّقص. وبعد لحظة تأخذ الأمور وجهتها، وتتناسق الإيقاعات، ويزول توتّر الرّاقصين والموسيقى المرحة والقويّة ترافق في كلّ مكان بلماون في زياراته وجمعه الصّاخب للتبرّعات.

النّساء، والفتيات، والشبّان، والأطفال يلبسون ثياباً جديدة بمناسبة عيد الأضحى. الأوليات تامّات الزّينة؛ بعضهنّ يضعن على جبينهنّ الغنباز المقطوف منذ قليل[7]: يتزيّن بلماون به أيضاً وكذا العبد. وفي نهاية الزّيارات، يجعل بلماون نفسه بانتظام بين الفتيات لتهييج الرّقص. حركاته ليست حركات رجل. تُذكّر بحركات النّساء، لكن بهزّات تحرّك الأعضاء التّناسلية المعلّقة، كما نعلم، على ردفيه. أثناء ذلك، يهتمّ العبد بتفتيش المنزل الموالي الذي ستدلف إليه المجموعة. اليهود، من جهتهم، يخاطبون الرّاقصين بصيحات: «ارقصوا يا أولاد القحاب! ارقصوا وإلاّ سأنيككم!»، ويهاجم كلّ من توقّف أو أراد مغادرة الموكب. في الضّجيج، يخرج العبد من المنزل الذي قلبه رأساً على عقب، وكالعادة يقف على الباب لئلاّ يسمح بالدّخول إلاّ لبلماون، متبوعاً باليهود. شاهدنا عمله في بيت يملكه صديق من القرية. لاحق أوّلاً النّسوة اللاّئي لجأن إلى السّطح حيث صعد ليلحق بهنّ. هناك اقترب منهنّ قريباً جدّاً، يلمسهنّ بقائمتيه على الكتفين والصّدر وراسماً بعض الحركات الغزلية. تلعب النّساء آنذاك مشهداً حيث يُبدين في الآن ذاته الرّغبة في الابتعاد وفي الاقتراب. خلال لحظات، يلذّ لهنّ هذا الذّهاب والإياب، ثمّ يهرع الجميع إلى أصيص حبق موجود هناك، يقطف منه بلماون بضعة أغصان يمدّها إلى فتاة. تتراجع هذه الأخيرة، لكنّها مع ذلك تقبل الهديّة. يشرع بوجلود في رقصة ويلاحق الأخريات اللّواتي يضربهنّ ضرباً خفيفاً بقادمتيه.

أثناء ذلك، بعد أن يأكل اليهود ويشربون ما قُدِّم إليهم، يهاجمون ربّة البيت ويطالبون بهداياهم. هذه المرّة، يريدون أكثر من أعطية البيض والدّقيق. يهتف الحزّان

7. الغنباز (tagète: tagetes hybrida)، أزهار تُغرس في كلّ مكان في الوديان، على أطراف من المسطبات. واستعمالها، خارج الزّينة، يبدو مرتبطاً بالحبّ، والموسيقى، والرّقص. مثلاً لّما ترغب نساء قرية في استدعاء جماعة من ضاربي بنادر معروفين بمهارتهم إلى أحواش، فإنّهن يبعثن إليهم بباقة غنباز بواسطة رجل ثقة. ومبدئياً لا يمكن للطبّالين رفض هذه الدّعوة.

بأنّه يريد دجاجة («تفلّوست، آلالّة، تفلّوست!...») تصمّ المرأة أذنها عن الطّلب. لكنّ اليهود يطاردون الدّواجن. يكرّر الحزّان طلبه عدّة مرّات، في كلّ مرّة بلهجة أشدّ حزماً؛ تنفّذ المرأة الطّلب. فتُسلَّم الدّجاجة إلى أحد الفتيان الذين يكون بمثابة حمّال، يجرّ سلّة عظيمة قد امتلأت حتّى منتصفها بالمنتوجات الأكثر تنوّعاً؛ إذ أنّه فضلاً عن الدّقيق والبيض، يوهب كذلك الشّاي، والقهوة، والسكّر. ويختلس اليهود دون عقاب كلّ ما يوجد في متناول أيديهم.

أثناء زيارة لم نستطع معاينتها مباشرة، رأيناهم يخرجون من منزل راكضين، بعد أن استولوا على أرنب، رغم استياء مضيفاتهم[8]. المرأة الأكبر سنّاً، والدة ربّ الأسرة والتي عادة تحكم الأخريات وتدبّر المؤن، تقدّم طفلاً صغيراً مرعوباً إلى بلماون. حينئذ ينشط أحواش بأمر من الحزّان. يتخبّط الطّفل ويغطّي المشهد بصرخاته. يلمسه بلماون عدّة مرّات بقادمتيه، بعد ذلك يقصد الموكب بيتاً آخر. هذه بعض الأقوال الموجّهة إلى النّساء داخل البيت:

باني، يا بنت القحبة،
بغيتي من ينيكك؟
هذي ما كتحشم (إلى معاونتي التي تحمل نظّارات)
عندها نظّارات
بغيتِ نبدا بيك؟
آش هذا الزّين جبتوا هنا (لزوجها ولي أنا)؟
الله يعاونك في قاع الدّار (للزّوج؛ تلميح إلى ممارسة الجنس)!

ثمّ يلتفت الحزّان نحو ربّة البيت:

باسم الله الرّحمن الرّحيم!
الشّعبة طاحت في الشّعبة
ودّاها واد إيسّيل.

8. غير أنّ هذا الاختلاس لا يذهب بعيداً. يوجد ما يشبه قاعدة تفرض المطالبة دون أن يكون بإمكان المالك الامتناع؛ لكن دون مبالغة في المطالبة تؤدّي إلى إفساد اللّعبة.

إذا كان عبد الكبير بين بديك، قيّميه له،
الله، آللاّ، زوج بيضات ماشي ثلاثة!
اليهودي طايح عليك،
كلّهم سمّروه فيك.
دخل حتّى لقاع الدّار
هذا العام، انت مرغوبة.
آللاّ، هاذ العشيّة حلّي حزام السّروال
يعطيه ليك كلّه!
آللاّ خدّوج مع من بغيتي تنيكي؟
الله يجعل سيدي علي يقبل [يعطيك لنا]،
سيدي محمّد[9] بغى بزطام جديد (فرج جديد).
دخليه بيديك،
دغيا، اعطي اليهودي،
ولاّ يبات هاذ اللّيلة فوقك!
آللاّ متاعك
ديال الذهب نافد
سمعتِ آش بغينا؟ التّرمة!
آللاّ الله يعطي سي أحمد [الزّوج]
زبّ عشرين سنتيم،

9. تحاشينا أن نكون إلى جانب النّساء حين يُهاجمن بكلام بذيء. فالقاعدة تفرض عدم وجود رجل هناك، فطلبنا من السيّدة خديجة بلعوينات تدوين بعض هذه الأقوال. وكما نرى، فهي نفسها كانت عرضة للشّتم. ونشكرها بحرارة على مساعدتها. السيّدة بلعوينات وزوجها السيّد عبد الله حرزنّي، وهما على التّوالي جغرافية وسوسيولوجيّ في مكتب الحوز بمراكش، قد صاحبانا أثناء معياناتنا في شهر شتنبر 1982.
باسم الله... : محاكاة ساخرة تبتديء بمطلع دعاء إسلاميّ حقيقيّ، لتنزلق بعد ذلك إلى جملة عبثية قد تتضمّن إيحاء جنسياً.
شعبة: وهد يتحوّل إلى سيل عند هطول المطر.
واد إيستيل: انظر أعلاه الهامش 6. اسم يعني السّيولة (من فعل يسيل).
سي عبد الكبير، سيدي محمّد: اسما علم شائعان. في هذا السياق يعنيان القضيب. لاحظ استعمال هذين الاسمين، المحترمين في التّقليد الإسلامي، بهدف هذا الإيحاء الجنسي!
«الوصفة» الطبيّة هي محاكاة ساخرة لتلك الوصفات السّحرية التي تبتاع النّساء مكوّناتها من العطّار المتجوّل، الشخصية المألوفة في القرى المغربيّة. النّسوة والعطّار دائماً متواطئون في السيرورة المفضية إلى الشّعوذة والسّحر، هنا محاكاة ساخرة لعلاج ومداواة الجنس وربّما أيضاً الخصوبة.

وتقيسي وتشوفي!
هذا للبخور؛
شوية فاسوخ، شوية جاوي، شوية قزبر؛
ديري هذا مع صوفة بلماون.
فهمتي؟ حلّي السّروال. يخصّك هذا كلّه!...

بعد قليل يصل الموكب إلى السّاحة المركزية للقرية، قرب المسجد. حوالي ثلث المنازل قد تمّت زيارتها؛ يتوقّف الرّقص والموسيقى. يستولي اليهود على البنادر ويقفون مع بلماون والعبد وسط السّاحة. الشبّان والشابّات حول المشهد. النّسوة يتابعن الأحداث واقفات على السّطوح المشرِفة. حينئذ يبدأ ما يُسمّونه اللّعْب.

# الفصل السّادس

## بلماون مُعايَناً : اللّعب

وسط السّاحة الرّئيسية، يقف الحزّان مخاطباً الجمهور بهذا الكلام: «آلجماعة! باش نبداو؟ العرس أو الحرث؟» ودون انتظار الجواب، يذهب العبد للبحث عن محراث. يتغيّب لحظة طويلة خلالها يتبادل اليهود ضربات، وشتائم، ومَجَانات مع الفتيان. يرميهم الأطفال بالحجارة. فيطردونهم وكلّ من يقترب منهم يتلقّى الرّماد على الرّأس والوجه. أخيراً يصل العبد، حاملاً الأداة على كتفه. يضعها على الأرض، ويشرعون فوراً في الإصلاح السّنوي للسكّة الذي يسبق عادة أعمال الحرث. تنطلق صيحات:

«مضّيو السكّة! خصّها تكون ماضية! خصّها تحفر! خصّها راس مزيان...»

يشرع الحدّادون في العمل. عندئذ يرقد بلماون، وبطنه إلى السّماء؛ يجلس الحزّان على صدره، موليّاً إيّاه ظهره. يمسك برجليه اللتين يرفعهما إلى السّماء ويحرّكهما كأنّه يشغّل كير الحدّاد[1]. يطالبونه إذ ذاك بإحداث الرّيح لإذكاء النّار هاتفين: «احزق يا ولد القحبة!» ثمّ يلاحظ أحد اليهود أنّ القناة قد تكون مسدودة؛ فيدغدغ بعصاه دبر تموگايت. يتكرّر المشهد عدّة مرّات وسط الضحك العامّ. ولمّا يقدّرون أنّ السكّة بلغت درجة الاحمرار، يخرجونها من النّار لطرقها وشحذها. يمسك بها أحد اليهود ويتظاهر بوضعها على أير تموگايت (بمثابة سندان) ويأمر صاحبه بأن «يضرب الحديد». يضرب هذا الأخير عدّة ضربات هاتفاً: «تكبر وتعيش!» فيردّ صاحبه، على سبيل التّشجيع: «اضرب الرّاس! الرّاس كلّه لتموگايت!» بعد إصلاح السكّة، لابدّ من سقيها

1. عن هذه النّقطة، انظر الفصل الرّابع، الهامش 7.

لتبريدها. حينذاك يفتح اليهود فتحات سراويلهم، ويرفعون في الهواء الطّلق أيورهم ويبولون (هذه المرّة بشكل حقيقيّ) على بلماون، وكذاك يفعل الحدّاد. يبلغ الهرج مداه؛ ضحكات وشتائم تنبعث من كلّ مكان. صيحات وأصوات تنطلق من السّطوح حيث النّساء لا يغيب عنهنّ شيء من المشهد.

ينبغي الآن إنجاز الحرث. يُربط تموگايت بالمحراث. فهو، في هذه الحال، البقرة التي تجرّ الأداة، ويتحوّل الحزّان بالمناسبة إلى مالك: «جيبوا الخمّاس. أين الخمّاس (أويد أخمّاس!)؟» يقبض العبد بغتة على شابّ من الحضور الذي يتخبّط عبثاً للهرب من مصيره وينتهي بارتضاء اللّعب. يقبض على يد المحراث ويبدأ الحرث. يُوصف الخمّاس بشتّى الألقاب: «طيز مبلول! زبّ الحمار! بغيت اللبن يا ولد القحبة؟» يجرّ تموگايت، يتردّد وبسقط. يُقيمونه، ويشتمونه ويأمرونه بالجرّ. يولج اليهود عصيّهم في مؤخّرته ويتظاهرون بضربه. أثناء ذلك ينثر أحدهم الرّماد في الهواء. ثمّ يستغلّ الخمّاس لحظة غفلة فيختفي. يأخذون واحداً آخر. يتظاهر هذا الأخير بمواصلة العمل؛ ثمّ فجأة، يُدير المحراث على السكّة؛ والتمّون الذي يُديره هكذا على مستوى الأرض يحصد الجميع: اليهود، والمالك، والعبد، وبلماون. المشهد ذو شعبية ويتكرّر حتّى إنهاك اللاّعبين.

وكما يجب، يتبع الحصادُ فوراً الحرثَ! يصير تموگايت حينئذ زوجة الحزّان-المالك. تُعدّ كسكس الحصّادة. هؤلاء يشتغلون تحت الحراسة الدّقيقة للمالك الواقف على جانب الحقل. بعض حفنات تراب تمثّل السّميد وأحجارٌ تمثّل الخضرَ واللّحم. ينطبخ القدر على موقد مرتجل بينما تعتني المرأة بزينتها. تزيّن العينين، والوجه، والفم بعناية خاصّة، ومن حين لآخر تسوّي ثيابها. ينتهز العبد غياب ربّ العمل، زوجها، فيلقيها على ظهرها ليضاجعها بتهيّج. ثمّ يأتي فجأة اليهوديّ الأوّل الذي يضربه بالعصا ويطرحه أرضاً ليحتلّ مكانه، وهو نفسه يعامله بالطّريقة نفسها اليهوديّ الثّاني، الذي بدوره سرعان ما يلقى نفس المصير. هذه المشادّات والمضاجعات تتواصل هكذا في الهرج العامّ حتّى يدوّي صوت السيّد. آنذاك يختفي المهاجمون وتجعل المرأة الطّعام في طبق تضعه على رأسها لتحمله إلى العمّال. في الطّريق، تعثربحجر، وتسقط وتدلق كلّ الطّعام على الأرض. تهرب فيلاحقها العمّال بصيحات: «اعطينا طعامنا! فين الطّعام! ضيّعت الطّعام، القحبة!» يقبضون عليها، وبانتظام تهرب.

تأتي إذ ذاك اللّحظة التي يلزم الحزّان-ربّ العمل فيها أن يدفع أجور عمّاله. تريد

العادة أيضاً أن يوزّع عليهم كسوة. وليتّخذ وضعاً مريحاً، يقعد على عصاه، ممّا يثير ضرطة طنّانة. يستدعي العمّال واحداً واحداً. جميعهم يردّ بأسماء لامعقولة وبذيئة. يمزّق ربّ العمل ورقاً لتفصيل أكسية العمّال. صوت شرجي طويل (مصطنع) يرافق كلّ تمزيق. أخيراً يتوجّه إليهم للتّفاوض حول الأجرة: «كم تطلبون؟» ودون أن ينتظر الجواب، يعطيهم الكازي (حركة بذيئة بالذّراع) قائلاً لهم: «هاكم! خذوا الثلاثة كلّهم واضربوهم في جوج.» جملة يترجمها كلّ واحد بمعنى عملية مضاعفة للأير والخصيتين. يردّد الأطفال حتّى الإتخام هذه الأقوال نفسها مصحوبة بنفس الحركة، والكلّ مُتبّل بالشّتائم الموجّهة إلى الحزّان وكلّ أصحابه الذين يعيدون على الفور تشكيل الموكب لاستئناف زيارة البيوت.

فجأة، يحتدم اللّعب. يتلاحق اليهود في ركض شيطانيّ وسرعان ما يدلفون إلى منزل حيث بلماون يلاحق النّساء، العبد ـ كاللاّزم ـ ينتصب أمام الباب. تراهم يركضون في كلّ مكان، ويتخطّون السّطوح ويقفزون من سقف لآخر، أمام الغيظ العظيم لربّ البيت الذي لا يكون بعيداً. فعلهم منظور جدّاً، لأنّ تلك السّطوح، الواقعة في وسط القرية وفي مستوى أدنى من شطر كبير من المنازل، تقدّم مشهداً رائعاً يشرف عليه النّظر في سهولة من كلّ مكان. بعد هذا الرّكض المضحك، يصطفّ الأربعة اليهود، الحزّان في المقدّمة ويستسلمون، رافعين عصيّهم بمثابة أيور، تحت الضّحكات، والصّيحات، وهتافات الهزء، إلى حصّة لواط. كلّ واحد بالتّناوب يلعب الدّورين الفاعل والمفعول باستمتاع عنيف تكشف عنه صرخات المتعة المتكرّرة، وتمطّقات باللّسان وتشجيعات ملحّة للدّفع «إلى العمق».

ثمّ يأمر اليهودُ الفتيانَ والفتيات بإعادة تشكيل حلقة الرّقص؛ كلّ مقاومة تُخمد بضربات العصا. تكون السّاعة قد بلغت سلفاً الخامسة بعد الظّهر ويلزم زيارة عدّة مجموعات من البيوت توجد إحداها مفصولة عن القرية الرّئيسية بشعبة عميقة. نصاحب الموسيقى سير الموكب مع توقّفات عديدة بسبب الإرهاق. وفي آخر النّهار، تكون القاعدة أقلّ صرامة وكثيرون يتابعون العيد كمتفرّجين، حيث يصير اليهود والعبد منذئذ عاجزين عن إجبارهم بالقوّة على المشاركة في اللّعب وفي أحواش. غير أنّه يوجد بعض الفتيان الذين «يَشُون» إلى الحزّان. ويهمسون في أذنه باسم الذين لا يشاركون ويعيّنون له الموضع الذي يختبئون فيه. يباغتهم اليهود فيه ويعيدونهم بعنف إلى الموكب،

دون أن ينسوا أوّلاً ضربهم ونثر الرّماد عليهم. لكنّهم هم أيضاً يكونون بانتظام عرضة للهجوم. هي ليست أبداً هجمات جماعية. بعض الأفراد المنعزلين ينقضّون عليهم بغتة ويركلونهم بشدّة. يردّون على ذلك بعصيّهم ويستنجدون بالعبد. الهجمات والهجمات المضادّة ستتوالى حينئذ حتّى نهاية جولة بلماون، نحو التّاسعة أو العاشرة مساء.

تريد العادة أنْ يعودوا إلى التّلاقي ليولموا مجتمعين، بعد لحظة من الرّاحة؛ تُقام المأدبة المشتركة من المنتجات المجموعة بمناسبة تلك الجولة العامّة. ثمّ بعد انتهاء الوليمة، يقصدون السّاحة العامّة للرّقص. والواقع أنّه بسبب التّعب، لا تعرف بعض الأماسي لا المأدبة المشتركة ولا أحواش. مرّة واحدة، في آخر أيّام العيد، جرت مأدبة مشتركة مرحة جدّاً، في بيت من بيوت القرية، بعدها قصد الجميع، بما فيهم الرّجال والنّساء المتزوّجون، السّاحة للرّقص. وكما نذكر، فالقرية محظورة على الرّجال المتزوّجين أثناء النّهار. لا يدخلونها إلاّ في المساء بعد أن يكونوا قد أنجزوا بعض المهامّ (جمع الحطب والعشب، رعي البقر، إلخ.) التي هي عادة مخصوصة للنّساء. يقود إذ ذاك بلماون الاحتفالات؛ الجلود التي تتفسّخ تحت التأثير المركَّب للحرارة والعرق تعبق بنتن لا يُطاق. إليه تعود كلّ مساء قيادة العمليات. يطوف حول حلقة الرّاقصين، ويطرد المزعجين، ويعوّض أحياناً الطبّالين والرّاقصين المتعَبين ويقود الجميع. تُقام أحياناً مزادات بعد آخر أيّام بلماون. يُباع شطرٌ من المنتجات المجموعة، ويُحتفظ بالشّطر الآخر لمأدبة (تِنُوبْگا) تضمّ كلّ الشبّان في جوّ من الاستهلاك الزّائد والمرح الدّاعر أحياناً. المال المجموع يُنفق جزئياً لأجل هذه الحفلة الأخيرة؛ والباقي يُوزَّع بين اللاّعبين.

القاعدة التي تفرض أن يغادر القريةَ كلّ الرجال النّاضجين والمتزوّجين لم تُحترم بصرامة. وكذلك لا ينبغي الاعتقاد أنّ الجولة واللّعب قد تمّا وفق برنامج دقيق. فالواقع أنّ اللّعب، مثل أيّ نشاط، يعرف ذروات متلوة بلحظات من التّراخي حيث الموسيقى تتوقّف، وحيث يبدو اللاّعبون يبحثون عن بقيّة فعلهم. وكذا الضّحك والمرح، رغم هيمنتهما، كثيراً ما يتركان المكان للنّرفزة، والامتناع عن المشاركة وأحياناً للشّجار.

انفجرت خصومة قاسية أثناء تنقّل الموكب نحو دشر يشكّل في الواقع، رغم اعتباره جزءاً من القرية الرّئيسية، إفراقاً حديثاً استقرّ على مسافة منها. وليذهب إليه الموكب، يهبط أوّلا درباً سالكاً يحاذي النّهر حيث يلزم السّير لحظة قبل الصّعود، من طريق ضيّقة ناتئة، نحو البيوت المعلّقة فوق جُرف. تسير المضاحك سيراً حثيثاً وتتبادل ضربات

1. بلماون. لاحظ العصا الصغيرة البيضاء التي تستعمل لفتح خطم الشخصية.

2. في دروب القرية. الصغار يتابعون من بعيد.



3

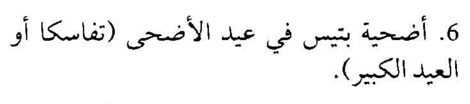
4




3. قرية آيت ميزان. بيوت من تراب تمتزج بالمنظر الطبيعي. سطوح مفتوحة مميِّزة لأسلوب الأطلس الكبير الغربي.

4. منظر زراعي لآيت ميزان. زراعة على المصاطب.

5. منظر طبيعي لآيت ميزان. في شهر شتنبر، تنضج الذُّرة (ذات الدورة القصيرة). بلماون يظهر في حقول الذرة.



6. أضحية بتيس في عيد الأضحى (تفاسكا أو العيد الكبير).

7. إلباس الفاعلين في الكواليس (تَخُرْبيشت). بلماون.

8. إلباس ومكياج الفاعلين : العبد، وجه مطليّ بالسّخام.

9. صنع أقنعة في الهواء الطَّلق.

10. طواف في دروب القرية وزيارة البيوت.

11. في حوش منزل. من أجل اللعب، اختفت النساء في الغرف. اليهود يطلقون الشتائم ويطلبون بالهدايا.



8



9

10

11

12

13

12. بلماون فوق السطح.

13. الموكب يرقص أمام باب منزل قد زاره

14. «الأيام والأعمال». بلماون بمثابة كِيرِ حدَّاد.

15. موكب في درب القرية.



باستمرار بين اليهود والفتيان. أحدهم، القادم من قرية مجاورة ليلتحق بالموكب يتلقّى بعضاً منها شديدة. فينفر ويثور. ولصعوبة مزاجه تنهال عليه ضربات العصيّ بغزارة مرّة ثانية. يردّ عليها بعنف بالغ، ليجد نفسه يبطحه اليهود الذين يجتمعون على ذلك بحميّة. من اللّعب، يتّخذ الشّجار منحى جادّاً وسرعان ماتنهال شتائم الحياة اليومية. يتحزّب الجميع تقريباً ضدّ ذلك الدّخيل، الذي فضلاً عن ذلك يتجرّأ على رفض القاعدة. هو ابن أحد الوجهاء الذي كثيراً ما يشغل منصب المقدّم[2] منذ الاستقلال. يحاول الطبّالون تهدئة الخواطر فقد تشكّل سلفاً معسكران، إذ البعض، بسبب رابطة المصاهرة أو القرابة من الأسرة، قد تحوّلوا إلى جهته. تُستحضَر الحجج التّقليدية عن العيد وأن لا أحد ينبغي أن يكدّر الأفراح. وتتمّ الدّعوة إلى عاطفة الأخوّة، وقواعد وواجبات الجوار. دون جدوى، واليهود، دون أن يتخلّوا عن أقنعتهم، يهاجمون بشدّة أكبر المعسكر الخصم: «إذا ما قبلتم [قاعدتنا]، سيروا في حالكم! هذه ليست قريتكم!» التّهديدات والشّتائم، المتكرّرة عدّة مرّات، تُحوّل إلى ما هو أسوأ الشّجارَ الذي يهدّد في لحظة بإفساد كلّ شيء. بعضهم، وقد خرجوا عن طورهم، يهتفون دون انقطاع: «إذا ما قبلوش، ما يكونوش هنا!» ثم يفقد أحد الطبّالين على ما يبدو أعصابه ويتعارك مع الشابّ. غير أنّ ثالثاً يتمكّن من الفصل بينهما وجرّ الشابّ بعيداً عن الموكب، في اتّجاه قريته. وآنذاك تستأنف المجموعة سيرها، لكنّ الجميع لا يتحدّث إلاّ عن الحادثة. بلماون ظلّ بمعزل عن الخصومة. ولأنّ الكلام محظور عليه، فلم يتبادل كلمة مع أحد.

غير أنّ ما يسري على الكلام، خلال المسخرة، هو ما يسري على الباقي. يمكن أن يوجد بعض الخرق للقواعد دون أن يُبطل ذلك اللّعب والنّسق الطّقوسي. وهكذا، ونحن نصعد نحو ذلك الدّشر على طريق وعر ومليء بحجارة مسنّنة، وجدنا أنفسنا منعزلين في العتمة مع بلماون (كان اللّيل قد هبط). انحنى ليسوّي حذاءه العالي الممزّق واشتكى من حاله قائلاً لنا: «لا أستطيع الاحتمال أكثر من الإرهاق. لولا إلحاح أصدقائي، لما عملت هذا العمل. الجلود كريهة الرّائحة للغاية. ثمّ ما أشدّ عرقي وسطها... جهنّم!» رفع الجلد (البطانة) ليرينا ساقه تتصبّب عرقاً منتناً. أثناء ذلك، يلحق بنا رجل من القرية يعمل في فندق كبير بالدّار البيضاء ويعود إلى هنا بانتظام في الأعياد. ينصح تموكايت بأن يرتدي في المستقبل ثياباً داخلية لتجنّب التماسّ المباشر مع الجلود!

2. ممثّل الإدارة المركزية في القرى.

الرّجال المنحدرين من القرية، والذين يعيشون في مكان آخر ولا يعودون إلاّ في العطل والأعياد، يمارسون رقابة حقيقية على مجرى المسخرة. هم طلبة، أو موظّفون، أو عمّال مهاجرون في أوروبا، أو أجراء في المدن المغربية الكبرى، يتهندمون إمّا على الطّريقة الأوروبية وإمّا على الطّريقة التّقليدية لبرجوازيي المدن العتيقة. العمّال المهاجرون يروقهم بصورة خاصّة هذا الزيّ الأخير. وبينما يكتفي الطّلبة والموظّفون بمتابعة الأحداث دون المشاركة فيها، لكن بتبريرها بوصفها «تراثاً»، فإنّهم مع ذلك يلفون أنفسهم متّفقين مع المهاجرين (الذين، من جهتهم، يشاركون فعلياً) في إرادة «تجنّب بعض الأمور التي لا تشرّف[نا]». يبقى أنّ المهاجرين قد منعوا لعب مشهد الزّواج، وحاولوا اختصار المشاهد الأخرى خصوصاً المحاورات الفاحشة. فضلاً عن أنّ وجودنا، مصحوبين في المرّة الثّانية بمصوّر فوتوغرافي، قد بدا أنّه يضايقهم بشكل خاصّ. وفيما أولئك الذين يلعبون منذ وقت طويل قد قبلوا بوجودنا، فالمهاجرون قد طلبوا منّا عدّة مرّات التعهّد بعدم تسليم وثائقنا للتلفزيون.

في قرى أخرى، لا يبدو أنّ الكوابح الملاحظة في إيمي-نتسّافت تشتغل. على كلّ حال بالقوة نفسها. هكذا الشّأن في تمزگيدا نومالو، حيث يلذ للشبّان لعب كلّ المشاهد التي يودّونها. غير أنّنا لن نقوم بوصف كامل للعيد في هذه القرية الأخيرة، مكتفين لموضوعنا بتلخيص المغايِرات التي تميّز المسخرة الملعوبة هنا عن تلك التي عاينّاها في إيمي-نتسّافت.

رجلان يكتسيان بزيّ بوجلود في تمزگيدا نومالو. وبينما يتعلّق الأمر بمجموعة تتصوّر نفسها كذلك، ويؤكّد أعضاؤها على تضامنهم، فهي في الواقع منقسمة شطرين من وجهة الإقامة الطّبيعية. مجموعان مبنيان، يفصل بينهما نهر، ويضمّ كلّ واحد منهما بعض العشائر ذات النّسب الواحد، تؤلّف ما يتصوّره السكّان قرية واحدة. وهكذا يُحتفل معاً بالمسخرة، لكن بالإلحاح على وجود بلماوين اثنين. وحدة وثنائية تُلاحظ في مستويات أخرى. ومن جانب آخر، بينما لم يحصل أيّ اتّصال بين بلماون وقرى أخرى، يوجد اتّصال بواسطة بلماونهم بين سكّان تمزگيدا وجيرانهم وأندادهم في قرية أگادير. تحاول كلٌّ من المجموعتين سبق الأخرى، وبالحيلة، أن تكون أوّل من يبعث ببلماون إلى موضع يرسم الحدود بين الكيانين. ومن ينجح في سبق الآخر يترك له بَلُّوش. ليس لهذه الكلمة معنى دقيق؛ بل بالأحرى يتعلّق الأمر بتشكيلة من الدّلالات ترتبط بالمرض،

وسوء الحظّ، وشتّى أنواع المصاعب. وباختصار، يمكن التّرجمة بالقول إنّه يجلب له النّحس.

لم يستطع مخاطبونا أبداً أن يقدّموا اسماً للمشاهد المُعايَنة. ومن الآن، وللتّبسيط، سنجمعها تحت العنوان الهسيودي: «الأعمال والأيّام». إنّها فعلاً تستحضر بقوّة الأسطورة التي خلّدها هسيودوس وتستأهل، لهذا السّبب، أن تُجمع تحت العنوان الشّهير الذي اتّخذه الشّاعر اليونانيّ لعمله. وبالمقابل، تُلعب أحياناً سلسلة من مشاهد أخرى تحمل اسم تِكوريو. تأتي عموماً في نهاية «الأعمال والأيّام»، وتشبه نوعاً من الاستعراض المخصّص للنوادر أو أيضاً لأحداث جرت في القرية أثناء العام الذي انقضى. لم تُلعب تكوريو في إيمي-نتسّافت؛ وكذا «الأيام والأعمال» لتلك السّنة قد أغفلت الزّواج، الذي كان مع ذلك قد أُعلن عنه في بداية العرض. الإعداد في تمزگيدا نومالو هو بنفس الجدّية التي في إيمي-نتسّافت. هناك أيضاً يوجد «مُخرجان» أو ثلاثة. لكن هنا، يوجد فريق حقيقيّ، يقوده رجل ناضج السنّ، ينسّق المجموع ويقود نوعاً من التّدريب قبل خروج اللاّعبين. ويبدو أخيراً أنّ مجموع مشاهد الرّصيد التقليدي لا تُلعَب في كلّ سنة. هكذا أُغفل هذه المرّة جني الجوز. وبالمقابل، ينبغي أن تتوالى المشاهد في ترتيب لا يتغيّر: الحرث، إخصاب البقرة، الحصاد، الدّراس، جني الجوز والزّواج. في تمزگيدا نومالو لعبوا، من بين مشاهد أخرى، تگوريو، والزّواج، وإخصاب البقرة، وهي مشاهد غائبة عن اللّعب المعاين في إيمي-نتسّافت.

إخصاب الأبقار يأتي، كما رأينا، مباشرة بعد الحرث. أحد البلماويْن يجسّد البقرة، وشاب يجسّد الثّور. يمسكون بالبقرة بينما يهتف واحد:

«النّسا يشدّوا البقرة! جيبوا الثّور!»

يطلق بلماون خواراً. فجأة، يخترق شابّ الحشد ويتوقّف قرب البقرة. يتظاهر بدفع الثّور هاتفاً: «عافاكم، أنا ندوز الأوّل!» يردّون عليه بوابل من الكازيات بصيحات: «ها واحد، ها الثّاني! وها الثّالث، وها الرّابع!» بعد ذلك يُنحّونه بقوّة. ثمّ تتجمّع الفرقة بأجمعها حول الثّور، وتروز، وتتحسّس أعضاءه التّناسلية بصيحات:

«تبارك الله! تبارك الله! كبير عنده! شدّوه! نعبروه!... نوزنوه!... شدّوه مزيان باش ما يضرّ البقرة... صافي!»

ثمّ يغنّون:

يا ربّي عاونه!
ما خرج ما دخل
بقى في الباب.

يعلو الثّور البقرةَ وسط الحماس العامّ والهتاف والتّشجيعات. يتلو اليهود آنذاك سورة قرآنية معروفة في ذات اللّحظة التي يلج فيها البقرةَ:

«باسم الله الرّحمن الرّحيم. الحمد لله ربّ العالمين. الرّحمن الرّحيم. مالك يوم الدّين. إيّاك نعبد وإيّاك نستعين. اهدنا الصّراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضّالين.»

جميع المشاهد دوماً تؤول إلى الإخفاق، فتحصل الفوضى حيث كلّ واحد يرتجل المقالب، والحركات، والحوارات على هواه. وبالطّبع، ينبغي تكرار الفعل لتعويض الفشل الذي يتجدّد في كلّ مرّة! وهكذا تجد المشاهد نفسها يتكرّر لعبها حتّى الإرهاق. وفي المعترك، يحاول كلّ واحد الاستحواذ على الفتاة التي، في آخر الدّور، ستُطلب للزّواج. وتستسلم كلّ مرّة للهيمنة أمام الجمهور؛ ودوما يضربها والدها حتّى الموت. ومن جهة أخرى، فكلّ المناسبات التي تُبعد الرّجال عن القرية تكون لصالح العطّار الذي يأتي ليعرض بضاعته على النّسوة، ولإغوائهنّ إذا سنحت الفرصة. والبضائع التي يكثر عليها الطّلب هي ذلك الخليط من مقوّمات التّباخير التي وصفناها في دور إيمي-نتسّافت.

للعب الزّواج، يتنكّر رجلان في زيّ امرأتين، إحداهما شابّة، والأخرى عجوز. هما الأمّ والبنت اللّتان تمارسان أشغالهما اليومية داخل البيت. ثمّ يُطرق الباب، ويتقدّم شابّ. يحمل عصاه منتصبة بمثابة أير. البنت هناك تقف بجنب الأمّ التي تقود المحادثات.

الأمّ: شكون؟

الخاطب الأوّل: أنا، حويزّين، للاّ عيشة! بغيت نتزوّج... (يقترب من البنت) باغيها[4].

يدور حول البنت، منتصب الأير، ويأخذ في النّهيق عدّة مرّات، محاكياً الحمير

3. سورة الفاتحة. ولن نلحّ على كلّ منطويات هذه التّلاوة.
4. حويزّين، تحريف لاسم العلم حسين. وتعني الكلمة المحرّفة حرفياً: «انكح الجَمال».
للاّ: سيّدتي، هنا مبالغة في التّفخيم.

المغتلمة.

الأمّ (متحسّسة الأير): وافي... إيوا، وافي! تبارك الله! تبارك الله! جيبه! نقيسوه ونوزنوه!

اليهود: كبير! دياله كبير!...

ثمّ يغنّون هذا المقطع الذي سيتكرّر بانتظام حتّى نهاية المشهد:

يا ربّي عاونه!

ما دخل ما خرج

بقى في الباب.

آخر يطرق الباب.

الأمّ: شكون؟

الخاطب الثّاني: اسمي عَرِّيه نذوق...

الأمّ: آش بغيتي؟

الخاطب الأوّل: باغي عتيقة[5].

تبدو بعض الحيرة على طالب الزّواج الثّاني.

الأمّ: مرحبا! انت كمالة المائة! ما تعرف تشلحيت؟ ما تعرفها! خذ هذا! وتعطيه الكازي

الخاطب الثّاني: احشيه في طيزك! أنا ما نعرف العربية. ولكن نحشيه هنا.

يقترب من الأمّ التي، بدل الدّفاع عن نفسها، تتّخذ موقف الإثارة والتّحريض.

الأمّ: مرحبا!

تغنّي الفرقة بأجمعها:

يا ربّي عاونه!

5. عرِّي نذوق: بالعربيّة في المشهد. عتيقة: اسم البنت. وهو اسم علم شخصي حضري، فيه غرور وادّعاء، وبالتّالي مثير للهزء في هذا السياق القروي النّاطق بالأمازيغية.

ما خرج ما دخل
بقى في الباب.

أثناء ذلك، يتقدّم آخر:

الأمّ: شكون يدقّ؟

الخاطب الثّالث: أنا... علي بوشعرة! آللاّ عيشة قنديشة[6]، خاطب راغب نتزوّج بنتك. كاين شي واحد آخر؟

الأمّ: لا، لا! عشرة وانت حداش. فين عمر؟ جيبوا عمر حتّى هو!

يطرق آخر:

الأمّ: شكون؟

الجواب: علي بوكرش!

كلّ الذين يرغبون في الفتاة يتقدّمون بالطّريقة نفسها. يوجد هنا أيضاً علي بوظفار وآخرون. وبالتّالي، يبدو الاختيار عسيراً. وإذ لا يستطيع جميعهم قهر تلهّفهم، يحاولون الظّفر فوراً بخناثة[7]؛ تدافع عنها أمّها بعض الشيء. لكنّ المشاجرات بين الخطّاب هي الي تنقذ البنت والأمّ؛ ذلك أنّ هذه الأخيرة تنير مطامع واضحة؛ وما كانت لتمتنع عنها لولا رغبتها في القيام فوراً باختيار الذي سيحظى بابنتها. ثمّ تؤكّد أنّه لا يمكن إجراء شيء دون مشاورة زوجها علي بوكرش، الذي يقصدونه على التوّ.

لا يدري الرّجل ماذا يصنع بكلّ هؤلاء الخطّاب الذين يلحّون عليه في نيل خناثة. الأمّ، في الأخير، هي التي تجعل الأب يحسم في الاختيار النّهائي؛ لكنّها أوّلاً تفحص الشبّان من قريب جدّاً. يصطفّ هؤلاء ويقيمون عالياً العصيّ-الأيور. تذهب الأمّ من واحد لآخر، وتنظر، وتتمهّل في القياس، وتتحسّس مع بعض التّعليقات: «لا، ما

6. عيشة قنديشة: جنّية. تتجلّى أحياناً للذين تريد إغواءهم في صفة امرأة. أحياناً كذلك تتخذ صورة حيوانية. يوجد ضريحها قرب عين في زرهون (ناحية مكناس). وتلك العين توجد وراء ضريح سيدي على بنحمدوش، شيخ طريقة حمادشة. عن عيشة قنديشة، انظر Westermarck, *Survivances païennes... op. cit.*, p. 31 et «djinn», *Ritual and Belief, op. cit.*، t. 1، p. 384 s. وعن شيخ حمادشة، الذي توجد بقرب ضريحه عين للاّ عيشة (قنديشة) المشهورة، انظر V. Crampanzano, *The Hamadcha, Berkeley* University of Califirnia Press, 1973

7. يتغيّر كثيراً الاسم الشّخصي للبنت. وهي جميعها أسماء عربية وخاصّة لا تليق بهذا السياق.

هو كافي! اللّي بعده! آه لو كان أطول شويّة...، إلخ.» أثناء ذلك، هي نفسها يتلمّسها المترشّحون جدّياً، ويحثّونها على أن تجرّب معهم؛ ودون توقّف، يحاول كلّ واحد، في حرب حقيقية ضدّ الآخرين، أن يذهب بالفتاة بعيداً. خناثة، بليونة، تستسلم في رضى لمن يأخذها. أمام المصاعب التي يطرحها الاختيار، تتقرّر القرعة. لكن ما أن يتعيّن صاحب الحظّ السّعيد، حتّى يكون على الأسرة مواجهة تذمّر الآخرين، الذين يطالبون في شدّة بالهدايا التي كانوا قد أحضروها معهم بغرض الخطبة.

تتخلّص الأسرة بمشقّة من هذه الورطة ويُقام العُرس. لكنّ الشبّان يواصلون انتهاز كلّ لحظة غفلة ليجرّوا البنت بعيداً عن الأنظار. غير أنّ الحفل يتقدّم ويُغنّى المقطع التّقليدي:

اطحني يا الطّاحونة
السّلام والرّيحان على العروسة[8]!

الغناء يصاحب ذبيحة بقرة (تموگايت). أحد البلماويْن هو الذي يتحوّل بالمناسبة إلى بقرة للذّبيحة. تدعو الأمّ جميع رجال القرية. إنّها تريد إعادة ربط الصّلة، كما يلزم، مع اجماعت. وتقصد خصوصاً أولئك الذين كانت لها معهم علاقات غرامية. ثم ينتقلون إلى إعداد العروس وخصوصاً إلى حفل التّمشيط (أَسْراف) الذي يجري دائماً تحت قماش أبيض. ويبدأ هكذا:

باسم الله نمشطوا العروسة
نبداو باسم الله.

البنت المجلوة هكذا ينبغي حملها إلى زوجها. يقترب منها شبّان؛ لكن عوض حملها كما تريد العادة، يهتفون على الملأ:

ها العار، شكون فيكم يهزّ العروسة يرميها؟

يُقيمها آنذاك حمّالان على عصاً يجعلان طرفيها على كتفيهما ويعدوان لرميها، بعد ذلك يرقص الجميع وهم يغنّون:

8. الرّيحان: نبتة تُستعمل في أنواع شتّى من النّشاطات الطّقوسية. وهي نبتة مباركة، مثل أخريات مشهورة بأنّها قد هبطت من الجنّة. و«جذرها» يشترك في نفس الحقل الدّلالي لكلمة «راحة» بمعنى الهدوء والارتياح.

يا ربّي عاونه
ما دخل ما خرج
بقى في الباب!

«العام بالخير» (أسُگاس بخير!) هي الصّيغة النّمطية التي يختم بها اللاّعبون، كما في إيمي-نتسّافت، الرّفصات، وزيارات المنازل، وكذا الأفعال التي قد وصفناها. وهذه تنتهي بالزّواج لتترك المجال للأفعال المجموعة تحت اسم تِگوريو، الكلمة التي تستحضر فكرة «البقيّة».

المشاهد المسمّاة تگوريو يُعلن عنها مسبقاً، ويُعنى بتحديد اسم الأسرة أوالأشخاص المعنيين وكذا ظروف حياتهم التي يُقصد تشخيصها. وكلّ تشخيص ينتهي بعبارة: «أَفلاَّس إخلف ربّي[9]!»

يظهر أحد وجهاء القرية في وسط المشهد. يتعرّف عليه الجميع. يملك فندقاً ويستقبل السيّاح. متديّنٌ يحترمه الجميع. لكن هاهو يهرع لفتح أبواب حافلة يهبط منها حشد من النّساء الأوروبيات. يأخذ في التحدّث بالفرنسية؛ اللّغة التي يتكلّمها هكذا تفجّر الضّحك. يقدّم الأكل إلى مدعواته، وحين يتشكّل الرّقص، يمسك بهنّ ويأخذ في الرّقص معهنّ!

رجل عجوز يسير باطمئنان تحت الشّمس على حماره. تتوقّف الدابّة فجأة وسط عقبة. يحثّها على السّير؛ يشمخ الحمار برأسه إلى السّماء ويرفض أن يتقدّم خطوة رغم أوامر سيّده. هذا الأخير يكلّمه كما يكلّم أحد أصحابه؛ الحيوان لا يتحرّك؛ يتوسّل إليه من جديد، ثمّ لا يتمالك نفسه ويبدأ يضربه. يرقد الحمار ويرمي بسيّده أرضاً، فينهض ليلعنه ويضربه. وتعييه الحيلة، فيقعد على الحمار الرّاقد شاكياً حظّه الذي ابتلاه بهذه الدابّة المهزولة العنيدة. أخيراً يظهر ربّ أسرة لديه عدّة أبناء بقصد الزّواج. تنفجر خصومة بين الإخوة الذين يرغبون كلّهم في زواج فوريّ. يحاول الرّجل العجوز طويلاً ردّهم إلى الصّواب. دون جدوى، فيضطرّ إلى الاقتراع بينهم.

سنسجّل لإكمال هذا الوصف بعض التّفاصيل التي لم نعاينها في «الأعمال والأيّام» لإيمي-نتسّافت، لكنّها بالمقابل تظهر بوضوح في تمزگيدا نومالو.

9. الله يخلف! صيغة تُقال عادة حين تلقّي هديّة من شخص.

ينتهز العطّار (شخصية مألوفة في القريتين) غياب ربّ البيت ـ المنشغل بالحرث ـ ليحاول الدّخول في علاقة مع ابنته. هذه، المتزيّنة جيّداً، قد أثارت سلفاً رغبة حشد الشبّان (فاعلين ومتفرّجين) الذين يلمسونها، ويغمرونها بالأقوال الفاحشة، إلخ. غير أنّ المغازلة مع العطّار يقاطعها بعنف «الكلب» الذي ينقضّ، في نباح مستعر، على الغاوي التّعس، يعضّه في كلّ مكان ويوسعه ضرباً بالعصا.

أعمال الحقل تتمّ هنا بفضل عادة التّعاون المعروفة جدّاً هنا. لكنّ الحرّاثين يلقون مشقّة مع دوابّ الجرّ (هنا البلماويْن الاثنين)، التي تجر القهقرى. يعاقبهم العمّال؛ لكنّ الدّابتين تردّان بركلات جيّدة التّصويب. بعد أن ينتهي الرّجال من عملهم، يُدعون إلى بيت ربّ العمل من أجل مأدبة كبيرة مشتركة. فيبدّدون ويرمون الطّعام المقدَّم إليهم.

لا يمكننا إلاّ أن نكرّر أنّ خطّية عرضنا تكون أحياناً خادعة تماماً. أوّلاً، كما أكّدنا، لم يبدأ البحث بالبداية، أي أوّلاً بالذّبيحة، ثمّ لتغطية إعداد بلماون، وأخيراً الأفعال المرتبطة بزياراته وجولاته في القرى. بل بالعكس، من اللّعب في الشّارع قد تولّدت فرضيةُ إعداد ممكن ووجود «كواليس». ثمّ، وعلى الخصوص، في الواقع ترتسم المشاهد، وتُستأنَف، وتُجهَض، ثمّ تُعاد في جوّ من الحريّة والفوضى النّسبية، تترجم عن مرونة جيّدة. وحده يظلّ ثابتاً المخطّط العامّ الذي ينظّم مجرى وكذا ثيمات السّلسلة الأولى من المشاهد. وتلك المشاهد المجموعة تحت اسم تگوريو لا تخضع لأيّ ترتيب وتستدعي مزيداً من الارتجال. وبالمثل، يمكن للأسماء أن تتغيّر: وهكذا تُدعى البنت باسم تِعَزَّة (اسم كانت تحمله قديماً النّسوة اليهوديات خصوصاً)، والأب باسم أشيبان (العجوز)؛ وفي اللّعب، نجده تارة تحت هذا الاسم، وتارة يحمل اسم علي بوكرش؛ أمّا هي، فتجد نفسها على التّناوب تُسمّى خناثة، وحتّى عتيقة؛ وهذان الاسمان باعتبارهما حضريين وعربيين، فلا يمكن لفلاّحة أمازيغية أن تتسمّى بهما دون إثارة الهزء. وأخيراً توجد اسكتشات مثل اختطاف البنت التي تتكرّر كثيراً، دون أيّ رابط بالأفعال الرّئيسية، ومن جهة أخرى، توجد شخصيات تنهمك في عمل دون أن يهتمّ بها أحد. وهو حال «العبدة» (توايا) الذي تروح هنا وهناك، تنشغل بحلب بقرة، أو عجن الخبز، وتجد نفسها عرضة لبعض المقالب التي يمكن أن ينصبها لها فاعلون آخرون دون دور محدّد. إنّ الرواية التي قد قرأناها ينبغي أن تؤخذ على حقيقتها: إطار مفروض على الفعل بقصد الوضوح.

# الفصل السّابع

## تفســـير

سواء قبل الأحداث نفسها أو بعدها، التمسنا شروحاً لدى الفاعلين أنفسهم، أو من أناس أكثر تقدّماً في السنّ، الذين، كما نعلم، مُقْصَون من المسخرة. أسئلتنا، عند هؤلاء وأولئك، لم تثر سوى إجابات هزيلة. في تمزگيدا، اكتفوا في الأغلب بأجوبة تملّصية نسمعها كثيراً بخصوص ممارسات أخرى: «ذلك موروث القدماء؛ عادة نتبعها. آباؤنا كانوا يفعلونها أيضاً. هي من أمور الشبّان. مناسبة للتّسلية.» وأجابونا بشكل أكثر ندرة أنّ الأمر يتعلّق «بعادة موروثة عن اليهود». وأخبرنا أيضاً مخاطبونا ببعض المواجهات بين الطُّلْبة وأنصار بلماون. وهكذا في قرية مهمّة بأعلى الوادي، يحاول الطّالب منع هذه العادة، ناعتاً إيّاها بالوثنية. ويرفض رجال الجماعة مسايرته. وقد ذهبت القضيّة بعيداً إذ يبدو أنّ ذلك الرّجل قد هدّد بترك خدمة المسجد والقرية. هو متعلّم في الستّين من عمره، بعد أن حفظ القرآن في عين المكان، تابع بعض الدّراسة في جامعة بن يوسف الدّينية في مراكش. هناك درس النّحو، والتّفسير، والفقه[1]. لذا يستفتونه في مسائل تتجاوز عموماً مؤهّلات الطُّلبة المحلّيين الآخرين. وهم يثمّنون كثيراً آراءه، وأيّ واحد كان سيستشعر القطيعة معه بمثابة خسارة ووصمة للقرية. ورغم كلّ شيء، أفهموه «أنّ من الأفضل أن يهتمّ بالمسجد، الذي ينبغي أن يكون همّه الوحيد، وأن يترك الشّباب يتعاطون لملاهيهم».

من الصّعب توقّع عواقب هذه المواجهة، التي وجدت حلاً مؤقّتاً. حاورناه في القرية، في المسجد حيث يمارس، فأعطانا الجواب الآتي:

---

1. تلقّى تكويناً عتيقاً ومتأثّر مثل كلّ ذلك الجيل من المتعلّمين بالوطنية وأفكار الإصلاح الإسلامي الموروثة عن السّلفية، المنتعة جدّاً في الجامعات الإسلامية تحت الحماية الفرنسية؛ عن هذه النّقطة انظر D. F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth Century Notable*, Princeton University Press. 1985.

«هذا من عمل الفاسقين. يستغلّون المناسبة لتصفية حساباتهم. واحد تكون له حسابات يصفّيها مع آخر ينتهز المناسبة لينهال عليه ضرباً. وأحلف بالله أنّ هناك أكثر من هذا، في هذا المكان كما في غيره، المسخرة هي اللّحظة المناسبة للاتّصال بامرأة مشتهاة منذ وقت طويل.

سأروي لكم قصّة حقيقية: نحن في مسجد والله يحاسبني على كلّ كلام كاذب. رجل، لا يزال على قيد الحياة (سأخفي اسمه، يعيش في قرية مجاورة) جاء ذات يوم يكاشفني. يعشق امرأة واستعمل لينالها كلّ وسائل الإغراء الممكنة. المرأة متزوّجة ولا تريد أن تضيع شرفها. لا بدّ من القول إنّ المرأة دافعت جيّداً عن نفسها قاومت كلّ المكائد التي وسوس بها إبليس للرّجل الذي يريد إغواءها. ولمّا أعيته الحيلة، انتهز فرصة بلماون ودبّر أمره ليلبس الجلود... وحين دخل على المرأة، كان ذلك فوق طاقتها، فاستسلمت... أترى إلى أيّ حدّ بلغ هذا الفحش. تقول لي: أين الزّوج؟ لكن أثناء بلماون لا بدّ له أن يترك البيت؛ الرّجال يسلّمون البيوت إلى البلماوين! في هذه الحال، يكفي تدبير مع المجموعة التي ترافقه لكي يستغلّ اللّحظة التي يكون فيها رأساً لرأس مع معشوقته. ومع ذلك دافعت المرأة عن نفسها جيّداً، لكنّ الآثم دنّس كرامتها. تلك المرأة الآن تحت التّراب، ولا أقدر على اختراع قصص كاذبة في حقّها. لا يزال الرّجل حيّاً؛ ندم على أفعاله منذ ألقيت عليه درساً طويلاً [في الأخلاق]. كلّما لقيني، يغضّ البصر.

في هذه القرية (الدّوار)، أرشدتهم مرّات عديدة إلى الطّريق المستقيم؛ قلت لهم وكرّرت القول إنّهم يغوصون في الضّلال. صمّوا آذانهم عن كلامي. بلماون يشجّع على الفساد، هذه هي النّتيجة [الكارثية] لهذا السّلوك.

في نيگوريو، هتف رجل بالفواحش التي ترتكبها ابنته نفسها في الغابة. قلت له: «مخجل أن يتحدّث المرء هكذا عن ابنته أمام الملأ...»

متعلّم آخر يرسم «تاريخاً» لبلماون ويدحض الآراء الشّائعة بصدده:

«بلماون ممارسة للمجوس الذين كانوا يسكنون هذه الجبال قبل مجيء الإسلام. هذه الجبال، كما تعلمون، لم تكن تعرف دين سيّدنا محمّد... والنّاس كانت تعيش في الجاهلية. بلماون هو الجاهلية. آباؤنا كانوا يفعلون الشّيء نفسه؛ لكن كانوا جاهلين. من غير المعقول في أيامنا أن يستمرّ ناسٌ في التنكّر، وتسميج هيئتهم والجري في البلد يضرب بعضهم بعضاً. ويجيبون بنعم على كلّ من يسمّيهم «يهوداً».

شاهدوا، وهم صغار، آباءهم يضعون شاشية اليهود فيرغبون في أن يفعلوا مثلهم. ذلك ما كان يفعله الكفّار في عهد سيّدنا إبراهيم؛ يقولون هذا ما وجدنا عليه آباءنا. افرض أنّ واحداً من هؤلاء المتنكّرين يسقط ويموت؛ إذن سيُبعث على سنّة اليهود. هؤلاء النّاس ينقصهم العقل. لا ينبغي أن نصدّقهم حين يقولون أحياناً إنهم قد رأوا بلماون هنا أو هناك. هذا غير صحيح ولا يتصوّره العقل. اللّصوص هم الذين يروّجون مثل هذه الإشاعات. والنّاس الذين يصدّقونهم يلزمون بيوتهم، ويتركون لهم حريّة ولوج الحقول. ثمّ ليس من المعقول أنّ جلوداً يمكن أن تلتصق بأشخاص انتهكوا حرمة الزّاوية. فمنذ ولادة سيّدنا محمّد، أبطل [الله] التّناسخ.»

أخيراً، متعلّم ثالث يصف بلماون بأنّه من عمل الشّيطان، ويلحّ على العلاقة التّدنيسية في نظره بين «الوحش» والمسجد:

«بلماون ريح الجبل (أَدو دُأُدرار، أي لا قيمة له). ينبغي أن تسأل النّاس الذين يحتفلون به بعد أضحية العيد الكبير. تتسابق هذه الدّواوير في كسوة واحد بكسوة بلماون ويركضون نحو الدّواوير المجاورة يرمون عليهم بلّوش. يقولون كذلك أنّ الاحتفال السّنوي ببلماون هو وقاية ضدّ شتّى أنواع المرض (تموگت).

لا يغيب إبليس لعنه الله عن التدخّل في هذه الأعمال. فكّر مثلاً أنّ كسوة بلماون تتمّ في المسجد! إبليس هو الذي أملى عليهم هذا الاختيار. أوحى إلى المجموعة: «هاهو المسجد ليس في ملك أحد، تملكه اجماعت ولا أحد يقدر أن يطردكم منه.» وإذاً يحدث أن يُفزِع بلماون الجميعَ خصوصاً الأطفال الصّغار. هؤلاء يرونه يندفع من المسجد صباحاً ويرونه ثانية في المساء يعود إليه. يقولون لأنفسهم: «في المسجد إذن يكمن الوحش» يصل الأطفال إلى هذا الاستنتاج، ولا يعودون يرغبون في إتيان المسجد لحفظ القرآن، وبهذه الطّريقة يصدّ إبليسُ الصّغارَ عن الإسلام.»

في كلّ مكان في الوادي، يحتجّ حفظة القرآن وحرّاس الممارسة الإسلامية ضد الممارسات التي يرونها غير إسلامية. وتستهدف الحملة خصوصاً مواسم الأولياء والصّلحاء والذّبائح الموسمية أو المنذورة للأضرحة التي لا تُحصى في المنطقة. أمّا العامّة، وكما رأينا، فيكتفون بتعاليق وجيزة، مثل هذا الرّاعي الذي يمكن مقارنة رأيه بالآراء السّالفة:

«بلماون مضحكة (لُمْضحِكا). بعد الذّبيحة، يلبس البعض الجلود (البطاين)، كما

شاهدتَ في المرّة الأخرى؛ الذين يرغبون في ذلك؛ لا يوجد أيّ إكراه. لا أدري شيئاً عن أصله؛ ولم أسمع شيئاً عن هذا الموضوع.»

كثيرون يؤكّدون أنّهم لا يحبّون بلماون، لكنّهم لا يفعلون شيئاً لإلغائه. في إيمي-نتسّافت، بينما مشهد الجنسية المثلية المصطنع يدور على سطوح بيته نفسه، يقف صاحب المنزل (رجل قد تخطّى الستّين) مختبئاً غير بعيد. نظرته متبثة على هؤلاء «العفاريت الصّغار» الذين لا يكفّ عن السّخط عليهم. ولمّا سألناه لماذا لم يمنعهم من ولوج منزله، أجاب: «من يقدر على هذا؟» وأمام دهشتنا، أشار إلى أطلال على ربوة مجاورة: «أهل هذه الدّار كانوا منعوا دخول بلماون. تدهورت أحوالهم واختفت أسرتهم من البلد. لا بدّ أن يلج كلّ البيوت. ألا ترون أنّ الذين ينساهم يتوسّلون إليه ليزور بيوتهم؟»

عن الطّبيعة الدّقيقة لبلماون وأصل الدّراما الملعوبة كلّ سنة في السّاحة المركزيّة، قدّم أحياناً مخاطبونا بعضَ التّفاصيل (أثناء أحاديث يذكرون فيها كذلك الجنّ [جْنُون] وكلّ الكائنات الغيبية) أو رووا أسطورة؛ خصوصاً لم يتردّدوا في الاسترسال حول تجلّيات هذه الكائنات في ملامح بشرية، لكن متميّزة. هي في الأغلب نسوة سوداوات (تِسامخْت) يرضعن أطفالهنّ. والبلماوين جنٌّ (جْنُون) مثل الآخرين. ويلزم الاعتقاد بوجودهم مثل جميع الكائنات الأخرى التي تسكن الظّلام. يقول رجل: «ذات مرّة، دخل بلماون، مدفوعاً بالجوع، إلى بيت. كان الوقت ليلاً وربّ المنزل يستعدّ للعشاء بشيء من عصيدة الذّرى. دعا الزّائر إلى أن يأكل نصف العصيدة، ذلك ما فعله هذا الأخير على الفور، بعد ذلك طلب من مضيفه أن يأكل الباقي. مرض الرّجل بعد ذهاب بلماون. أقول لكم إنّه لا بدّ من تصديق هذه الأمور. في حياة جدّي، كانوا يرون بلماون كثيراً. في أيّامنا هذه لا أعتقد أنّه قادر على البقاء قيد الحياة. مات جدّي منذ زمن طويل.» ثمّ شرح واحد آخر: «شخصان مسكينان دخلا زاوية حيث تعيش النّسوة تحت الحجاب. غضب الصّلحاء وسخطوا عليهما ودعوا عليهما بأنّ الجلود (التي تنكّرا بها) تبقى إلى الأبد لاصقة بجسديهما. ذلك ما وقع. ومنذئذ يهيم البلماوين في الخلاء ويظهران هنا أو هناك.» وكما نرى، فهذا الحديث ينتهي بملخّص لأسطورة بلماون، التي ينبغي الآن عرض روايتيها المدوّنتين، إحداهما بعنايتنا، في قرية إيمي نتسّافت، والثّانية بعناية مساعدنا محمّد مهدي في تمزگيدا نومالو.

«في بلاد إسُكْتان[2]، كان رجلان يمرّان قرب ضريح، فرأيا نساء يدخلن إلى الحرم. يقولون إنّهن نساء مصونات، تحت الحجاب ومن أحفاد الشّرفاء؛ لكن عن التّفصيل الأخير، الله أعلم. وسوس الشّيطان للرّجلين. تبعا النّساء إلى الضّريح واغتصباهنّ. فمسخهما الله إلى بلماوين، ومنذئذ اضطرّا إلى العيش في الغابة. لا يقتربان من القرية إلاّ ليلاً لطلب الأكل. يُقال إنّه في كلّ عام، حين تنضج الذّرة، يظهر بلماون في حقول الذّرة.»

الرّجل الذي روى هذا الخبر يقول إنّه شخصياً لم يره أبداً. لكنّه يؤكّد أنّ آخرين التقوا به عدّة مرّات مصادفة. يمشي على أربع مثل تيس، وإذا ما اقترب منه أحد، يختفي بلماون في الذرة.

يقدّم رجل من تمزگيدا رواية أخرى يختلط فيها السّرد بالشّرح:

«يُحكى أنّه في قديم الزّمان، كان يُحتفل ببلماون عندنا في آيت واوزگيت. كان رجلان يتنكّران (كالعادة) في البطاين، كما هي الحال عندنا. ارتكبا خطأ الدّخول إلى زاوية حيث كانت نسوة (من نسب شريف) محتجبات. هذا التعدّي على الحرمة استتبع اللّعنة على المنتهكيْن. ومنذئذ بقيت الجلود ملتصقة بجسديهما، لم يعد بمقدورهما الانفصال عنها وقُضي عليهما بالعيش بعيداً عن النّاس. نسمّيهما بلماوين نْسُوسْ أو بلماوين نِمْزْگور. يُسمّيان بلماوين نمزگور لأنّهما يظهران في موسم الذّرة. أثناء تلك الفترة، تروج شائعات عن ظهورهما في حقول الذّرة وعن لقاءات معهما.»

في مطلع القرن الماضي، دوّن دوتي رواية أخرى، قريبة من هذه، في وادي نفيس، المجاور غرباً لوادي آيت ميزان. مُخبره، وهو أحد كبار رؤساء المنطقة، والذي سيلعب لحظةً دوراً على مستوى السياسة الفرنسية-المغربية، يؤكّد أنّه صادف بلماون في الحقول. والخبر، كما يرويه، يتضمّن مُغايريْن بالنّسبة لخبر إيمي-نتسّافت: الأشخاص المغتصَبون هم أطفال ذكور وبلماون يأتي ليلاً ليطلب طعامه. يقول للمرأة التي تستقبله: «لا أستطيع المجيء نهاراً لأنّ الأطفال يفزعون منّي، لذلك أجيء ليلاً[3].»

---

2. يتعلّق الأمر بقبيلة كبيرة في سوس، جنوب الأطلس الكبير. توجد قبيلة إسكتان صغيرة مجاورة لآيت ميزان، في الشّمال الغربي؛ لكن من الواضح أنّ الخبر يستحضر قبيلة سوس، باعتبارها القبيلة الأصل وبوصفها قبيلة الأصول. تحالف كبير وقويّ لقبائل سوس، في جبل سيروا.

3. هي الرّواية التي قدّمها إلى دوتي القائد الكندافي؛ عن هذه الشّخصية انظر R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen*, Paris, Alcan, 1930, p. 300 s. et p. 326 s.; L. Justinard, *Un Grand chef berbère: le caïd Goundafi*, Casablanca, 1951; Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakech. Histoire sociale et structures agraires*, Tanger, 1980, t. 1, p. 342 s

أخيراً، أينبغي أن نعتبر شرحاً محلّياً تلك الملاحظات، الجذّابة فضلاً عن ذلك، لكاتب مغربيّ باللغة الفرنسيّة ومن أصل أمازيغي؟ ها كيف يرى محمّد خير الدّين المسخرةَ وخصوصاً شخصية «المهرّج»:

«هذا الإله الرّعوي الشّبق كان الرّمز الحيّ للبذاءة والوقاحة. كان يعرّي بفجاجة عن كلّ ما كان المُراؤون يكتمونه تحت بهارج أخلاقيات مشبوهة. إيمائياته تكهرب الجمهور. المرح الصّاخب يُكسّر بضربة واحدة القيودَ الثّقيلة للحشمة. كان ذلك أشبه بجلسة علاج نفساني عمومية، بقايا مُلطَّفة من الاحتفاليات القضيبية عند قدماء الإغريق. لتمييز الأهميّة القصوى لهذه الليالي، تُهيّأ في كلّ مكان حزمات الحطب الجافّ التي تُوقد تحت بريق السّماء. تُغذّى باستمرار هذه المحارق الهائلة. وفيما وراء القرون والألفيات، ومعتقدات العرق وصخب التّاريخ، يكرّر النّاس حركات أسلافهم المشتركين، عَبَدة الطّاقة الحيويّة. كانوا يتواصلون سرّاً مع المبدأ الكوني الأوّلي، وكأنّ ذرّة جوهرية تعكس فيهم لحظة «البِنگ-بانگ» الحرجة الأصلية، حين خُلق الكون من انفجار نواة ذات كثافة تفوق الحصر في توهّج يفوق الحدّ[4].»

---

=وهذا هو الخبر كما يلخّصه دوتي؛ بقرب مولاي ابراهيم (وليّ كبير في المنطقة)، أراد شخصان من گدميوة اغتصاب طفلين. لجأ هذان إلى حُرْم الوليّ الصّالح الذي مسخ المعتدين إلى بوجلود (الاسم العربي لبلماون)، «كائنات خرافية يسمّيها الشّلوح هرّمة، أي «رجال ذنبيون»؛ دخلا فوراً الغابة. أحدهما مات، لكنّ الآخر لا يزال حيّاً؛ يهبط ليلاً إلى القرى وكثيراً ما يطرق باب منزل؛ يطلب الطعام ويضيف: «لا أستطيع المجيء نهاراً لأنني أفزع الأطفال، لذا أجيء في اللّيل.» وأكّد لنا سي الطيّب أنّه أبصر يوماً ببوجلود في حقل ذرة، لم يستطع أن يرى مباشرة سوى قرنيه». E. Doutté, *En Tribu*, Paris, Geuthner, 1914, p. 86

4. Mohammed Khair-Eddine, *Légende et vie d'Agoun'Chich*, Paris, Editions du Seuil, 1984, p. 45- 47. نحن نستشهد ونناقش هذا المؤلّف، مع اعترافنا أنّ نصّه الجميل لا يهتمّ بتاتاً ـ ونتفهّمه ـ بالتّأويل السوسيولوجي. يستحضر المؤلّف فضلاً عن ذلك المسخرة بهذه العبارات: «كان للأطفال عيدهم الخاص: «إمغشار»، معادل ثلاثاء المرْفع المسيحي. يُسمح لهم فيه بأباحة معقولة. يتمّ اللّجوء إلى الهجاء السّاخر للتعبير عن السّخط. ينزع الأطفال ثيابهم العادية ويتبهرجون بالأسمال. يتزيّنون بعدّة صفوف من القلائد المصنوعة من قواقع الحلزون ويحملون أقنعة من جلد الماعز. هدف هذا التنكر هو إفزاع الفتيات والأشخاص السذّج. كلّ أولئك الذين يرون ظهور الأرواح الشرّيرة في كلّ مكان بهذا الشّكل أو ذاك. هؤلاء الأولاد المشاغبون، وقد تحرّروا لبضعة أيّام من الكتّاب القرآني، يتنظّمون في عصابات متنافسة وينسربون إلى أفنية المنازل. يخطفون الدّجاج والبيض عند العجائز الصمّاوات والعمياوات، لكن، في الأغلب، تنالهم ضربات عصا نسوة شرسات لا يعرفن الخوف. في ذلك اليوم، لم يكن قانون الجماعة يعاقب السّرقات الصّغيرة؛ الضّحايا كانوا ينتقمون لأنفسهم حين يقبضون على السّارق متلبّساً. عموماً كانوا يتوقّون من هذه الجنح الصّغيرة بتقديم بعض زلايف من الشّعير أو حتى طير دجاج. كانوا يسمّون هذه العصابات «إترْكين»، أي أتراك، وهذا الاسم يتضمّن بالطبع تلميحاً قدحياً إلى مساوئ الأتراك الذين كانوا يحتلّون في ذلك العهد قسماً كبيراً من السّواحل الإفريقية للبحر المتوسّط. ذلك العيد كان يبلغ ذروته مع ظهور بقشيش (المهرّج). وحدهم الكبار يمكنهم رؤية مشهده. كان بقشيش يحاكي بإتقان الممارسة الجنسية للتّيس. يصنع في طرفة عين بمهارة فريدة قضيباً بطرف من ثوبه، ويندفع ويرسل أصواتاً دالّة سائل اللّعاب. لم يكن يتردّد في الارتماء على المتفرّجات.»

يتعلّق الأمر بالعيد المسمّى «إمعشار»، المحتفل به لحظة عاشوراء، أي تقريباً ثلاثين يوماً بعد عيد الأضحى. وفي كثير من المناطق، كما هنا في تفراوت، تجري المسخرة في عاشوراء بدل أن تكون بعد عيد النّحر. يقتصر بلماون في هذه الحالة، كما في تيزنيت، على شخص أو شخصين يلبسان جلد الماعز ويركضان عبر المدينة أو القرية، مصحوبين ببعض الشبّان الذين يحمونهما. تمارس المجموعة بعض المضاحك التي تصاحب جمع تبرّعات جبريّ.

عن بلماون وعيد إمعشار، إبلاغ شخصيّ من السيّد لخصاصي (أستاذ في كلية الآداب بالرّباط) الذي نشكره بحرارة على هذه المعلومات الثّمينة التي دوناها أثناء محادثة طويلة لن نعالجها هنا. فعيد تزنيت لوحده جدير ببحث مستقل.

بعض شباب آيت ميزان (الذين ظلّوا مرتبطين بالأرض، أو رحلوا للتعلّم في الثّانويات الكبرى بمراكش) أبدوا دهشتهم أمام مثل هذا الشّرح. بالنّسبة لهم، بلماون هو قبل كلّ شيء فرح وتسلية. مناسبة أيضاً ليقول المرء ما يشاء. لكن ليس بتاتاً لمعارضة العادات وأشكال السّلوك العادية ووضعها موضع السّؤال. أولئك الذين اكتسبوا المعرفة ووضعاً مرغوباً فيه في المدينة يظلّون بمعزل عن اللّعب. لكن التحفّظ الذي يُظهرونه إزاءه ناتجٌ أكثر عن كونه يخالف معايير التّواضع والاحترام، وعلى الخصوص لأنّه بدعة. والرّاديكالية الاحتجاجية التي يراها فيه خير الدّين لا يتبنّاها أحد. أمّا بخصوص نظريتي التّطهير (الكاثرسيس) والعَقد المتجدّد مع طاقة أصلية، فلا أحد هنا يمكنه حتّى فهمهما. صحيح أنّهم يردّدون أنّ «الضّحك جيّد» وأنّه «يخفّف عن القلب». وأنّ الشبّان لابد لهم من أيّام الحريّة (لحُرّيت). فلا أحد، فيما وراء هذه التّأكيدات، يجازف (لسبب بديهيّ!) في نظرية ما بعدنفسانية شائعة في فرنسا خصوصاً بعد أعمال كايوا. مجموعة من الأفكار قد ساهمت في نشرها موضة معيّنة من التّحليل النّفسي متزاوجة مع تجديد الثّقافة الشّعبية وفضائلها. فالشّرح المحلّي، إذا ما وُجد، يهتمّ في الواقع بالأصول، كما يفعل خير الدّين، لكن بخلاف هذا المؤلّف، لا يهتمّ إلاّ قليلاً جدّاً بإيجاد تفسير أو وظيفة. سنعود إلى ذلك في التّأويل العامّ الذي سنقترحه لهذا الكلّ الذي تشكّله الذّبيحة والمسخرة. لكن قبل إنهاء هذا الوصف، سنتساءل عن الهويّة السّوسيولوجية لفاعلي بلماون، من أجل إحاطة أفضل بالدّراما التي يجسّدونها أمام أعيننا.

من هم؟ وهل من الممكن تحديد مؤهّلاتهم؟ القول إنّ بلماون مسألة شبّان عازبين أو متزوّجين حديثاً لا يكفي. إذا كان معظم الفرقة في إيمي نتسّافت كما في تمزگيدا، يتشكّل من شبّان عازبين، فينبغي فوراً تحديد أنّ دور بلماون يلعبه بالأحرى شبّان متزوّجون وأحياناً ذوو أطفال. ومن جهة أخرى، لا تُسند الأدوار الأخرى أبداً لا إلى أطفال ولا إلى مراهقين، لكن إلى أناس في حكم الزّواج يصفهم بدقّة مصطلح إعَزْرِيان الذي يُسمّون به. يحدث أنّ بعض الشبّان العازبين يحاولون لبس الجلود، لكنّهم يُمنعون من ذلك. في تمزگيدا، في الكواليس، ينشب نقاش بين بعض المتزوّجين الذي يهتمّون، كما رأينا، بإعداد الجلود والأقنعة. أيمكن تسليم الجلود إلى إعزريان؟ الجواب لا، لأنّه لا يمكن أبداً توقّع ما سيفعلونه: «قادرون على أن يخرأو في الجلود!»

في إيمي-نتسّافت، تقريباً كلّ الذين يلعبون دوراً ينحدرون من أنساب اشتهرت بأنّها

عتيقة ـ وهذا منبع للجاه ـ لكنّهم انحطّوا عن رتبتهم بسبب الارتقاء الاجتماعي للآخرين، نتيجة التحوّلات الحاصلة منذ الاستعمار وبعد الاستقلال (الهجرة إلى المدن، وإلى أوروبا، التّعليم، إلخ.). وبلماون نفسه تلعبه أسرةٌ عتيقة، لكن ذات وضع أدنى. تنتمي إلى تلك المجموعة المسمّاة هنا أسُّوقي، وفي موضع آخر أقبْلي أو حرطاني. نصادفهم في كلّ مكان في الأطلس وواحات الجنوب؛ بشرتهم سمراء ويعيشون من فلاحة الأرض وتقنيات الماء (حفر الآبار ورعاية القنوات). يمارسون مهناً متعدّدة بعضها، مثل الحدادة، تكون مثار خوف واحتقار. يعيشون تقليدياً تحت الهيمنة الاجتماعية والسياسية للبيض النّاطقين بالأمازيغية أو بالعربية. ذلك الشابّ المنحدر من هذه المجموعة متزوّج وذو أبناء. غير أن وضعية أهله متواضعة، وهو منذ سنوات عاملٌ في الدّار البيضاء. بعض الأنساب، من جهة أخرى، «لا تلبس الجلود أبداً». في إيمي-نتسّافت، توجد خمس مجموعات أربع منها لا تلعب أبداً دور العبد. وبالمقابل، جميعهم يقبلون بأقنعة اليهود. أخيراً، تلعب أنساب إسّوقيان جميع الأدوار. وتظلّ أسباب إقصاء البعض عن لبس الجلود غامضة بعض الغموض. غير أنّ من بينهم نجد ثلاثة أقوياء و«أغنياء» (منهم واحد هو منذ قليل في أوج الارتقاء الاجتماعي). ويعُدُّون نسباً آخر يبدو أنّه قد تخلّى عن الدّور على إثر تغيّر في الوضعية، بفضل الحجّة التي قدّمها بعض أفراده عن نسب شريف. ويفسّر أعضاؤه أنّ أسلافهم قد «تخلّوا عن الجلود» على إثر حادثة (الفصل الرّابع). وتوحي هذه المعطيات بأنّ الأدوار ـ دوري بلماون والعبد ـ تتساوق مع نوع من الهامشية بسبب انحطاطٍ عن الرّتبة، أو لحداثة الاستقرار القرية (جدلية الأنساب العتيقة/ الأنساب الجديدة)، أو أيضاً هامشية مرتبطة بالوضعية (إسّوقيان). وهي ملاحظة تؤكّدها يشكل واسع المهن الممارَسة.

أحصينا في القرية ثمانية أشخاص قد لبسوا الجلود منهم اثنان، «تقدّما في السنّ أكثر ممّا ينبغي»، لم يعودا يلعبان. «البلماويان السّابقان» هما على التّوالي فحّام وتاجر أخشاب. ونعدّ في السّتة الباقين، اثنين يعملان في منجم قريب، وعامل بناء، وعامل موسميّ، وبائع خشب وأخيراً رجل يمتهن كلّ المهن. هذا الأخير هو، من بين أشياء أخرى، بالتّناوب ساحر مختصّ في التّمائم، وبائع (متجوّل) للخردة وللخشب. جميعهم فقراء أو معدمون، لا يملكون أرضاً ويعيشون من دخل غير منتظم تكمله بعض الموارد المستمدّة من قطعان ماعز متواضعة.

أصعب من ذلك، بالمقابل، إحصاء الذين يلعبون الأدوار الأخرى ـ العبد، واليهوديّ، والزّوجة حين يوجد هذا الدّور الأخير في المسخرة. أدوار اليهوديّ تبدو أقلّ ارتباطاً من دور بلماون بالتّراتبية الاجتماعية والاقتصادية. اثنان من الأقنعة الأربعة لمسخرة 1983 ينحدران من أسر فلاّحين موسرين، بينما الآخران أحدهما منحدر من سلالة من الفقراء، والآخر يعيش من تجارة صغيرة للماشية. ولا متزوّج سوى واحد من الأربعة. أخيراً، العبد ينتسب إلى مجموعة إسّوقيان ويعمل عادة عامل بناء.

في المجموع، المعطيات المستقاة في تمزگيدا تتقاطع مع تلك المستقاة في إيمي-نتسّافت وتؤكّدها. إذ يبدو أنّ الهامشية ـ بالنسبة لمصادر الجاه والنّفوذ في القرية ـ هي الخصيصة الحاسمة لأولئك الذين يجسّدون دراما بلماون. يقوم الجاه والنّفوذ من جهة على الوضعية الاجتماعية، ومن جهة أخرى على امتلاك الأراضي والقطعان، والتّجارة، والمناصب في مؤسّسات الدّولة، أيّاً كانت، وأخيراً المعرفة الدّينية أو الدّنيوية، المكتسبة أو في طور الاكتساب (في المدارس العتيقة أو الحديثة). والحال أنّه من بين ثمانية عشر دخول إلى ساحة اللّعب ـ تضمّ شخصيات يلعبها مرّة واحدة فاعل واحد، أو نفس الشّخصية يلعبها أكثر من مرّة عدّة فاعلين، أو، وهذا ليس نادراً، الفاعل نفسه يظهر في أدوار مختلفة ـ لا واحد يلعبه فردٌ يتوافر في الجماعة المحلّية على أحد مصادر الجاه والنّفوذ التي أحصيناها. فنعدّد من بينهم ستّة عمّال مياومين، وخمسة رعاة، وثلاثة أدلاّء وبغّالين يعيشون من السّياحة وجولات الجبال، وثلاثة عمّال بناء، وعامل في المدينة. وحتّى حين ينحدرون من أسر معروفة بكونها موسرة، كما هو حال خمسة منهم، فهم منذورون لعمل الرّاعي، أو عامل البناء، أو العامل لأنّ آباءهم يعتبرونهم أدنى كفاءة أو حتّى مصابين بِعَتَهٍ خفيف. شريحتهم العُمرية لا تتجاوز في معظمها الخامسة والعشرين (10 من 18) وقليلون يتجاوزون الثّلاثين (3 من 18). أخيراً، نصف اللاّعبين شبّان متزوّجون. وتقريباً كلّ العازبين، ما عدا واحد، هم كذلك لفقدان الوسائل. إمّا لأنّهم لم ينجحوا في تجميع رأس مال صغير لأجل «الطّموح إلى الزّواج»، وإمّا لأنّهم لا يزالون يعملون على جمعه. العازبون هم الأغلبية في الأدوار غير أدوار بلماون (3 من 5 أدوار اليهود و6 من 9 أدوار أخرى، بينما من أربعة أدوار لبلماون واحد منها فحسب يلعبه عازب). غير أنّه في مجموع الدّخول إلى ساحة اللّعب، يتساوى بصورة مدهشة عدد العزّاب مع عد المتزوّجين (9 مقابل 9). لنلاحظ في الأخير أنّ أربعة أدوار بلماون

(يتعلّق الأمر بنفس الشّخصين اللذين لعبا الدّور أثناء اليومين) تقوم بها أسرتان عتيقتان رأت إحداهما لوقت طويل أوضاعها تتدهور وتحاول حالياً النّهوض بالدّخول في سلك الجيش، بينما الأخرى موسرة، لكنّها مع ذلك منحدرة من نسب أسوقي، كان في الماضي متخصّصاً في الحدادة.

لاشكّ أنّه كان ينبغي الدّفع بالبحث أكثر حول هويّة الفاعلين. وعلى الخصوص، نحن نجهل كلّ شيء، أو نكاد، عن سِيَر حياتهم الشّخصيّة. غير أنّ المعطيات، على عِلاّتها، التي قد لخّصناها تساهم مع ذلك في تحديد موقع الفئات والمجموعات بالنّسبة إلى المسخرة. إنّها تُغْني وتنير فضلاً عن ذلك الآراء المستقاة آنفاً. لكنّ هذا لا يستنفد بتاتاً أهميّة المؤهّلات الاجتماعية للفاعلين التي كثيراً ما يهملها الأنثربولوجيون بخلاف المؤرّخين. ذلك أنّها تتيح في مرحلة التّأويل إحاطة أفضل بكلام النّسق الطّقوسي ووظيفته أثناء مقاربة أكثر لصوقاً بأولئك الذين يضطربون على ساحة المشهد.

# الكتاب الثاني

# المسخرة والذّبيحة مُؤَوَّلتَيْن

# الفصل الثّامن

## مقاربات

كيف يمكن إجراء تأويل للعيد يتلافى الاعتباطية من جهة، ومن جهة أخرى يعرض مجموع المادّة؟ من الواضح أنّنا أمام واحدة من تلك التّظاهرات التي تميّز عبور الزّمن. ينقضي العام الهجري الإسلامي ـ القمري كما نعرف ـ ويحلّ العام الجديد. الاحتفال بهذا العبور يكون بالحجّ إلى مكّة وبالأضحية[1]. آيت ميزان، مثل مسلمي العالم قاطبة، يمارسون الاثنين. فالعيد، كما يظهر في هذا السياق، غير مرتبط بدورة زراعية وهذا ما يجعل التّأويلات الفريزرية التي سبق أن عرضناها وانتقدناها (الفصل الأوّل) متقادمة.

هذا لا يعني القول بأنّ كلّ اهتمام زراعي مستبعد عنه. بل بالعكس يوجد الدّعاء إلى الله أن يكون العام الذي يبدأ خيراً وبركة؛ والحرث والحصاد هما من بين المشاهد الرّئيسية لهذا اللّعب الذي ينتظم حول بلماون. ومن الممكن أخيراً الظنّ بأنّ المسخرة قد تلقّفها العيد والتقويم الإسلاميان بواسطة تقلّبات تاريخية غير معروفة جيّداً؛ وتوجد أسباب جيّدة لافتراض ذلك بالنّظر لنتائج التّحليل الذي سيلي. وبالمقابل، فمقتل إله للنّبات وبعثه ـ وهي الأطروحة المركزية لفريزر والإثنولوجيين الكوليانيين الذي يقتفون خطاه ـ لا يجدان أيّ قاعدة وقائعية في السّيرورة الاحتفالية التي وصفناها.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الأمر يتعلّق بواحد من الطّقوس حيث يمكن بسهولة تبيُّن مراحل

1. أعياد عاشوراء المحتفل بها في مطلع محرّم، أوّل شهور السّنة، الذي يتلو شهر الذّبيحة. كانت الطّقوس، في المدن والقرى، تشمل خرجات ليلية حيث تغنّي الفتيات شخصاً قد مات: بابا عاشور. ويتعاطى الفتيان أثناء ذلك لألعاب، وفي الختام لإيقاعات التّعريجة تلك المعروفة جدّاً والتي تدوم قسطاً كبيراً من اللّيل. وتُوقد نيرانٌ يتقافز فوقها الشبّان. وفي اليوم الأخير تكون زيارة الموتى؛ وفي بعض المناطق، تخفي الفتيات دُمية (بابا عاشور) في القبور حيث يروق للفتيان نبشها. عن عاشوراء، انظر لاوست، «أسماء واحتفالات...»، المقال المذكور.

الحركة الطّقوسية التي يميّزها أرنولد ڤان جينّپ. انفصال، وهامش، وإدماجٌ، المُحدِّدة لهذا الإيقاع المُميِّز لكلّ طقس من طقوس العبور، موجودةٌ سواء في السّيرورة الذّبيحية أو في المسخرة؛ صلاة وإعداد للضحيّة، ذبح، مأدبة دسمة في الذّبيحة؛ فعل شخصيات من الشبّان المنفصلين عن الجميع، ألعاب وطقوس الهامش، مأدبة ختامية وعودة إلى الجماعة، في المسخرة. أخيراً هذه الحبكة الثّلاثية تحدّد المجموع: صلاة وإعداد للضحيّة، ذبح، مأدبة دسمة وألعاب هي المراحل الثّلاث لمجموع يمتنع مسار تفكيرنا عن شطره إلى عيدين.

لكن إذا استبانت صحّة الخطاطة باعتبارها وصفاً لإيقاع، فلا يسع إلاّ ملاحظة أنّها لا تقول إلاّ القليل عن هويّة الفاعلين والشّخصيات الملعوبة، وأقلّ من ذلك عن المعنى الذي يبسطونه في حركات وأقوال. إنّ «نظرية» طقس العبور، المشتغلة عند الوظيفيين، تُفضي إلى وظيفة سوسيو-نفسانية للنّسق الطّقوسي باعتباره تطهيراً.

وهكذا يجمع گلوكمان كلّ الاحتفالات التي تُخْرَق فيها القاعدة العادية تحت عنوان «طقس التمرّد» الذي تكون وظيفته، بواسطة التّعبير عن النّزاع في إطار مؤسّساتي، هي تفريغ التّوتّرات وبذلك تدعيم النّظام القائم. تلك تكون الحال في بعض الأنساق الطّقوسية الأفريقية، السّنوية أو المُسارّية، حيث تعكس النّساء الأدوار، فيستأثرن بالامتيازات الذّكورية وينفجرن بالبذاءات[2]. وكذا يكون الشّأن في الطّقس الملكي لسوازلاند القديم حيث الملك، في احتفال سنوي، يظهر متجلّياً ومالكاً لصفات فوق بشرية، فيجد نفسه فجأة عرضة لشتائم شعبه، لكي يكون أخيراً موضوعاً لأنشاد الحبّ[3].

يؤكّد گلوكمان أنّه ينبغي قي الحالة الأولى الانطلاق من التّناقض الوجداني تجاه المرأة: مصدر التّناسل والتّنازع. فهي، الواقعة تحت الهيمنة في الأوقات العادية، تجد نفسها مأذوناً لها، بل محثوثة مرّة في السّنة، أو في مناسبات آستثنائية، على خرق القاعدة. والنّسق الطّقوسي، بلعبه لعكس هذه الأخيرة وبتعبيره عن النّزاع، يدعم بشكل

2. M. Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester University Press, 1954, p. 5- 6; *Custom and Conflict in Africa*, New York, Harper and Row, 1973, p. 113 (1re éd. Oxford, B. Blackwell, 1956; Gluckman, «The role of theSexes in Wiko Circumcision Ceremonies», in Meyer Fortes (ed.), *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 152- 153, 160 et 163 s

3. Hilda-Kuper, «A Ritual of Kinship Among the Swazi», *Africa*, XIV, 1944, p. 232- 239 et p. 241- 253; The Swazi: *A South African Kingdom*, New York, Holt Reinhardt and Winston, 1964. Glukman, Ritual of *Rebellion, op. cit., p.* 20 s؛ وعن مفهوم التّطهير المستخدَم بمعناه الأرسطي، ص. 20.

تناقضي التّماسكَ الاجتماعي. والرّجال والنّساء، بانقيادهم على هذا النّحو لعادات قائمة، يخضعون لطقس تَأْمُلُ الجماعة أن تكسب منه الرّخاء والانسجام اللذين تنتظرانه منه.

وبحركة مماثلة، تدعم سيرورة الاحتفال الملكيّ التّماسكَ السّياسي. وإذا كان الملك يأذن ويشجّع سلوكات تقلب الخضوع المطلوب عادةً، فذلك لأنّ الطّقس يكون ضرورياً لرفاهية المملكة من جهة، وأنّ التمرّد يتجلّى داخل مؤسّسة (الملكية) لا أحد يخطر بباله أن يعارضها من جهة أخرى: تطهير من المهمّ البحث عن أطره الاجتماعية. ويلخّص گلوكمان هذه الأطر فيما يعتبره المطلبين المتناقضين لتنظيم ذلك المجتمع: الطّاعة ضمن وسط متراتب حيث المعارضة عسيرة، ومعارضةٌ في نظام حيث التمرّد مُتصوَّر لا الثّورة.

إنّ ترسيمة التّطهير شديدة الإغراء، لأنّ المسخرة يبدو أنّها تقلب تماماً الذّبيحة. إضافة إلى أنّ كلّ شيء يحصل هنا وكأنّ هذه القدرة المزدوجة المتناقضة والمتواقتة في العيش بالمضادّة والانسجام، التي ينسب إليها گلوكمان دوام التّنظيمات الاجتماعية والسياسية، تُعرَض دفعة واحدة وفي حركة واحدة. اليوم الأوّل في نحر أضحية، وفق قاعدة معمول بها على نمط واحد، والأيام التّالية بالإباحة وخرق السّلوكات القائمة على تلك القاعدة.

وأفضل من ذلك، فطقس العبور الذي يشكّله عيدنا يتمفصل على مستويين: بيتيّ وسيّاسي. تُجنّد الذّبيحةُ البيتَ والجماعة، والمسخرةُ جيلاً يسيطر، في البدئية والهامش، على ذلك البيت وتلك الجماعة، قالباً بذلك التّراتبية واللياقة. تطهيرٌ إذن على المستويين حيث ينبغي أن تتطهّر نزاعات السّلطة: بين الشّيوخ والشّباب داخل الجماعة من جهة، ومن جهة أخرى بين الأب والابن داخل المجموعة البيتية. وهكذا نجد أنفسنا أمام نفس الوظيفة التي تؤدّيها نفس السّيرورة الوحيدة مرتبطة معاً بالطّقوس التي يمكن أن لا تُجنّد إلاّ أفراداً أو فئة من الأفراد، وتلك التي تميّز عبور الزّمن بتعبئتها لجماعة سياسية بأكملها.

رغم كلّ شيء، لا نرى بوضوح ضدّ من أو ضدّ ماذا ستتمرّد مجموعة بلماون. ذلك أنّه إذا كان يوجد حقّاً إقصاءٌ لجيل أرباب الأسر، فهؤلاء ينصاعون لذلك ويتركون عن طيب خاطر هذه الحريّة للشبّان الذين، فضلاً عن ذلك، نادراً ما يهاجمونهم في

ألعابهم، ما عدا حين يشخّصون بعض الضّعف تجاه المرأة. ضدّ هذه الأخيرة، بالمقابل، يهيج اللّغب بانتظام. والحال أنّها تجد نفسها فضلاً عن ذلك في تواطؤ كامل مع الأقنعة. تستقبلهم، وتطعمهم، وتساير محاولاتهم الغزلية، وتقدّم الهدايا، وتتلقّى لأجل الأسرة بركات الوحش وصحابته غير الأطهار. ومن ثمّ، أمن الممكن أن يخْرِقَ الجميع ـ صغاراً وكباراً، رجالاً ونساء ـ تنظيماً هو تنظيمهم، ويتمرّدون ضدّه؟

توجد بالفعل سلسلة من أشكال قلب النّظام؛ لكن لا يمكن نسبتها لا إلى مبدأ عامّ للعيش بالانسجام والنّزاع، ولا بتطهير ينقّيه. لأنّنا، قبل كلّ شيء، لا نرى لماذا يتدخّل مثل هذا التّطهير بهذا القدر من النُّدرة. فينبغي إمّا مَفْصَلَتُه بإواليات دائمة لحلّ التوتّرات، أو الاعتراف بعدم فهم النّجاعة الغامضة لتقنية تُطبّق مرّة في السّنة، أو في مناسبات استثنائية. وإذا كان لازماً بأيّ ثمن البحثُ في الأطر الاجتماعية عن التوتّرات التي تطهّرها، فلا بدّ من إمكان العثور على مؤشّراتها في التّعبير الثّقافي اليومي؛ والحال أنّنا لا نجد أيّ أثر لها في وصف الطّقوس الذي يقدّمه گلوكمان دليلاً على أطروحاته. يبدو القلب في الاحتفال، لكن لا شيء في عرضه يأتي ليربط الصّلة بين ذلك القلب وهذا الإطار الاجتماعيّ المجرّد الذي يقدّمه لتحليله. يعالج گلوكمان النّسق الطّقوسيّ كما يفعل محلّل نفساني متعجّل ينسى درس فرويد، فيعقد الصّلة بين فعل الحلم ونظرية عن حياة الحالم دون أن يمرّ بتداعيات هذا الأخير.

هذه الصّعوبة بعينها هي التي تصطدم بها وجهة نظر كايوا الذي قد أذاع بقوّة «نظرية» التّطهير هذه. وفيما يخصّ تحليل النّسق الطّقوسي لآيت ميزان، فمقاربته ذات قوّة إغراء كبيرة بالنّسبة لنا، بسبب المفتاح الذي تمنحه مباشرة لأجل قراءة ذلك النّسق. تغوص الذّبيحة والمسخرة في الزّمن الأسطوري للأسلاف والأصول مثل العيد حسب كايوا. فعل إبراهيم وتناسخات بلماون تجري في تلك الأزمان البطولية. ومثل عيد كايوا، تُميّز عودةُ ظهورها تدخّلَ «مُقدَّس الانتهاك» الذي يهيج الإفراط وتجاوز الحدّ؛ فيُعصَف بكلّ المحرّمات التي تحدّد «مُقدَّس التّوقير» وحتّى تلك القاعدة، القويّة بين كلّ القواعد، التي تتحكّم في العلاقة بين الجنسين[4].

كما هو الحال في نموذج كايوا، يحيا المجتمع طوال العام وفق هذا الانفصال الذي يتطابق مع القيد، والذي ما هو إلاّ القيد الذي يُبقي على التّمييز بين دائرتي المقدَّس

4. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, p. 42, 91, 106 s, 113, 115, 117. 1re éd. 1939

والمُدنَّس وبين قوى السّلطة، ما أن تجد نفسها منفصلة، مجعولة فوق المجموعة ومُقَدْسَنة[5]. المسجد، والبيت، والنّساء، وأخيراً الجْماعة تشتغل وفق معيار الانفصال هذا.

هكذا يمكن الاعتقاد أنّه في قريتينا كما في غيرهما، عند العودة السّنوية للأسلاف مؤسّسي الحضارة، سيثور هتك كلّ القواعد وتستقرّ الفوضى الأوّلية التي ستستردّ فيها المجموعة ماء الفتوّة. وستبدو الذّبيحة والمسخرة هنا أيضاً بوصفهما هذين الشّاهدين المُدجَّنين على العيد الأصلي واللّذين، مع ذلك، سيطهّران الغريزة البشرية والدّائمة من تجاوز الحدّ[6].

غير أنّنا لا نرى بوضوح أيّ غريزة سيجد فيها عيدنا سبيلاً إلى الإشباع. وإذا كان الزّمن الذي يفرضه عيدنا هو بالفعل زمن الأسطورة، فسنلاحظ أنّ شخصياتنا بعيدة عن تشخيص لا جدال فيه للأسلاف. اليهود ملتحون. إشارة إلى سنّ وقورة؟ لكن ذلك أيضاً خصيصة إثنية. يعتمدون على عصيّهم من أجل المشي. عجزاً؟ ربّما؛ لكنّ الفعل الطّقوسي يجعل منها بالقدر نفسه رموزاً جنسيّة وأسلحة. وأخيراً، الإفراط الذي يُدخله هذا الاحتفال نسبيٌّ جدّاً؛ إذ أنّ خرقاً جذرياً للقاعدة كان سيكون، مثلاً، أنْ يرتمي الشبّان والشّيوخ جميعاً في الهياج العِيديّ وأن يخلط هذا الأخير ما تميّزه الحياة العادية. والحال أنّ الأمر ليس كذلك وتحليلنا يكشف، بالعكس، عن اشتغال للعيد وفق نفس المقولات والتّصنيفات التي تحكم العلاقات الجارية داخل المجموعة، خصوصاً العلاقات بين الجنسين، والأجيال، وتلك التي تميّز علاقات السّلطة. إنّ گلوكمان وكايوا، إذ يريدان اختزال العيد إلى تطهير، يُفْلتان السّيرورةَ من حيث هي إنتاج للمعنى بواسطة الحركة والفكر الطّقوسيين.

ضدّ هذا البحث عن وظائف كامنة، قد تمرّدنا بالضّبط تحت شعار تحليلٍ للفعل البشريّ انطلاقاً ممّا يفكّر فيه ويقوله عنه الفاعلون أنفسهم. وفي تأويل الذّبيحة الإسلامية، سنستحضر هذا الموقف الذي بسطه بقوّة إيڤانس-پرتشارد على الخصوص. ومؤخّراً أثرى ڤكتور ترنر دراسة طقوس العبور بإثنوغرافيا غزيرة وألحّ على الأهميّة، الرّئيسية في نظره، للتّفسير المحلّي فيما يخصّ إعداد أيّ تأويل. غير أنّه من الغريب جدّاً أن يُفضي هذا المؤلّف إلى فرضيةٍ انعكاسيّة، تثيرها لدى الفاعلين مَسْخُ الشّخوص البدئيةِ

5. روجي كايوا، المرجع المذكور، ص. 50، 62؛ ص. 86-87 و91.

6. ر. كايوا، نفسه، ص. 113-117. 123، 124-126. *Les jeux et les hommes, le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1967, p. 255 et 268- 271

وفعلها الخارق للعادة، فرضيّة لا تدين دون شكّ لهذا التّفسير بقدر ما تدين «لاكتشاف»، شخصيّ تماماً، للكينونة في النّسق الطّقوسيّ[7].

مهما بلغت أهميّة هذه الفرضية، فهي، فضلاً عن كونها تتعذّر البرهنة عليها، ذات عيب آخر يكمن في تركيز التّحليل على الشّخصيات المركزية وكذا على بعض الصّفات الباطنة للمكوِّنات الطّقوسية، رغم إلحاح فكتور ترنر نفسه على «المعنى الموقعي» لمكوِّنات الطّقس. أخيراً، فالهمّ الذي يُعلن عنه إڤانس-پرتشارد، وترنر وكلّ الذين يتبعونه في تأويل كلّ نسق طقوسيّ في سياقه تقتصر في الأغلب على لوحة للفكر الكوسمولوجيّ واللاّهوتي للفاعلين، باعتباره السّياق الوحيد، متجاهلين أو مُغْفلين العلاقات الممكنة بين النّسق الطّقوسيّ والنّظام الاجتماعيّ. وهكذا الشّأن مثلاً في تأويل ت. أُ. بيلدلمان للطّقس الملوكي في سوازلاندا القديمة (المسمّاة نكْوالا) حيث كلّ التّأكيد يقع على وساطة مع الفوطبيعيّ، بالرّغم من العلاقات التي أكّدتها هيلدا كوپر بين الطّقس والتّراتبيّة الاجتماعية، والثّنائيات الكامنة (قوّة الملك وضعفه) التي يقوم عليها الاحتفال[8].

وفي الحال التي تهمّنا، فالتّفسير المحلّي - أي ما يفكّر الفاعلون أنّهم يفعلونه والمعنى الذي سيكون لديهم عن فعلهم - هو من التحفّظ بحيث يتلخّص غالباً في تشهير. وبالمقابل نتوافر على أساطير تعليلية. ويُنير تحليل هذه الأخيرة الفعلَ الطّقوسيّ. لا أنّنا نصادر على الأسطورة باعتبارها تبريراً وتفسيراً للطّقس. بل بالعكس نحاول تحليلها على حدة أوّلاً، لنربط بعد ذلك سلسلة القضايا التي نجدها تشتغل في هذا وذاك. آنذاك ستظهر بعض العلاقات بينها التي، مع الفارق، تشبه تلك التي يُقيمها خطاب اليقظة مع خطاب الحلم. الأوّل يغيّر وجه الأوّل دون تبديل كلّ ملامحه، باللّجوء إلى التضادّ والتّعارض بالنّسبة لنفس الإحالات أو إحالات مماثلة.

7. Victor Turner, «Betwixt and Between, the Liminal Period in Rites de Passage», *The Proceedings of the American Anthropological Society*, University of Washington Press, 1964 (reproduit in Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ritual*, Cornell University Press, 1967, chap. IV et p. 93- 111; *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, 1977, p. 95- 96, 131- 132 et 167- 169; «Liminality and the Performtive Genres», in G. Mac Aloon (ed.), *Rite, Drama, Festival and Spectacle*, Philadelphie, ISHI, 1984, p. 21

8. T. D. Beidelman, «Swazi Royal Ritual», *Africa*, vol. 36, n° 4, 1966, p. 373- 375, 385, 398 et 401. Hilda Kuper, *An African Aristocracy : Rank among the Swazi*, Oxford University Press, 1961, chap. XIII, en particulier p. 197- 198, 207- 208, et *The Swazi, A South African Kingdom*, *op. cit.*, p. 68- 72. ومن أجل نقد لهذا التّأويل الرّمزي، نقدٌ يؤكّد على ثنائية شخص الملك في الطّقس، انظر Pierre Smith, «Aspects de l'organisation des rites», in *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, réunis par M. Izard et P. Smith, Paris, Gallimard, 1979, p. 158- 159

لكن ينبغي، أوّلاً، تبيان هذه السّلسلة من القضايا. لهذا الغرض، وباحتذاء المنهج المُجرَّب لكلود ليڤي-ستروس[9]، سنقوم في مرحلة أولى بتقطيع منهجيّ للطّقوس والأساطير إلى وحداتِ فعلٍ، ولأجل الحدّ قدر الإمكان من الاعتباطية التي يتضمّنها تفكيك كلّ سيرورة، سنتوسّل بالوقفات الحقيقية للفعل لتحديد كيانات منفصلة. وفي مرحلة ثانية، سنحاول تجميع هذه الأخيرة بحسب تلاؤم المعنى. غير أنّه في الحالين معاً ـ تحديد الوقفات والبحث عن تلاؤمات المعني ـ فإنّ السّياق المحلّي والعامّ، المثالي والاجتماعيّ، أي باختصار، ثقافة النّاس المعنيين، تتدخّل بشكل حاسم. وهكذا لن نطلب من اشتغال عامّ للذّهن البشري تبريراً لتحليلنا. فهذا الأخير يهتدي قبل كلّ شيء بما تقوم هذه الثّقافة الخاصّة بوصله أو فصله وفق طرائقها الخاصّة للفعل.

الإحالة على السياق، المقصودة هنا، لا تقتصر على تأويل رسالةٍ للطّقس أو الأسطورة كما تُخفي أو تكشف عن نفسها في أنساق رموز متعدّدة، بما في ذلك نسق رموز سوسيولوجي في حال وجوده. وبالعكس، سنحاول، من جهة، أن نصغي في الأنساق الرّموزية الطّقوسية، الدّينية والأسطورية، إلى صدى الجدالات التي تهزّ المجموعة، ومن جهة أخرى، أن نلتقط ما تقوله هذه الأخيرة عن نفسها وعن علاقاتها بغير ذاتها: المجتمع الكلّي، والطّائفة الدّينية، والقوى المنظورة واللاّمنظورة التي تحاول الاقتراب منها، أو، على العكس، التنحّي عنها. إنّ مثل هذا المسار الفكرى، المستخدَم في تحليل الذّبيحة الإغريقية، يتيح لج. -پ. ڤيرنان وم. ديتيينّ، بفضل تحليلات رائعة، الكشفَ عن وظيفة تصنيفية وفاصلة لذلك الطّقس الذي يميّز أوّلاً البشر عن الآلهة، ثمّ البشر عن بعضهم البعض، داخل مدينة حيث الأنساق الرّموزية الذّبيحية، الطّبخية والغذائية تكشف بذلك عن تعارضات وتوتّرات[10].

غير أنّه لا بدّ من ملاحظة أنّ السياق الطّقوسي، في الدّراسات الكلاسيكية، يظلّ

---

9. خصوصاً في تحليل أسطورتي أوديب وأزدوال، انظر Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, chap. XI, et *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, chap. IX

10. J. -P. Vernant, «A la table des hommes, mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode», in M. Détienne et J. -P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 60, 81- 84, 109, 114- 115; «Le sacrifice, le mythe grec», in Yves Bonnefoy, *Dictionnaire de mythologies*, Paris, 1981; M. Détienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice...», op. cit., p. 14- 16, 23; M. Détienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977, p. 43- 44

الإحالة على السياق نقطةٌ يؤكّد عليها مارسيل ديتيينّ، ويشير إليها باعتبارها عنصراً أدخله ليڤي-ستروس في تحليل أسطورة أزدِوَال (غير أنّ السياق الإثنوغرافي عند ليڤي-ستروس ينحصر في الإشارة إلى مستويات الدّلالة والأفق الدّلالي للأسطورة [التّشديد منّا]). عن هذا المفهوم، انظر M. Détienne, *Dionysos mis à mort*, *op. cit.* p. 19 , 27- 29.

غير أكيد، لسبب واضح هو أنّنا لا نتوافر إلاّ على شذرات يرويها المؤلّفون القدماء. إنّها إثنوغرافيا، كما يمكن القول، ناقصة وثانوية. بينما قد تكون الأعمال التي تساعد على التّأويل صدى للجدالات الدّينية والاجتماعية، يبقى أنّ كلّ ذلك ينتمي لثقافة مكتوبة وعالِمة. وعلى العكس من ذلك، فنحن سنبحث عن سياقنا الثّقافي في الفكر اليومي، القليل الشّكْلَنة والقليل التمايز عن الفعل اليوميّ. وهنا لا أهمّية لجدالٍ حول الوعي واللاّوعي. لأنّ الاستعمال العادي (لا العالِم) للمفاهيم والفعل الملموس الذي لا يمكن فصله تماماً عنه لا يعرفان هذه المسألة التي يبدو أنّها ليست ذات أهميّة إلاّ عند الأنثربولوجيين.

لاحظ ك. گيرتز، وهو يصف تلك الفرجة الكلّية التي يمثّلها صراع الدِّيَكة في جزيرة بالي، أنّ الأمر يتعلّق - في ذات الآن - بلعبة للبنية الاجتماعية (المرتبة والجاه)، وبلعبة تُمارَس وفق نفس طرائق فعل أيّ نشاط آخر وبذلك تكشف عن طرائق كينونة البالينيين، وأخيراً وعلى الخصوص، بصورة ذاتية تعرضها المجموعة على نفسها. هذا الوصف، حين يكون ناجحاً، في صراع مُثْقَلٍ اجتماعيا، يفرض نفسه بقوّة وصفاء في الدّراما الدّموية التي يتواجه فيها في الواقع، بتوسّط الحيوانات، البشر في صراع حتّى الموت. أي ما يشبه أن يكون خطاباً يخاطب به هذا المجتمع ذاته بواسطة أشياء ملموسة وشديدة الظّهور[11]. يمكن للذّبيحة والمسخرة أن يتبعا هذه التّرسيمة. لكن لنلاحظْ أنّ «خطابهما» يُعْرَض بشكل متفاوت الوضوح والشّكلنة وأنّه من غير الممكن لهذا السّبب المطالبةُ بأن كلّ ما ينطقان به سيكون شفّافاً تماماً في وعي الفاعلين والمشاهدين. بعض مشاهد هذا اللّعْب تبسط هجاء لاذعاً ومقصوداً؛ وبعضها الآخر يحيل على الدّينامية البنيوية للمجموعة كما حدّدناها، لكن دون أن يكون بالإمكان إثبات سبق التّصميم. ولهذا السّبب، فالأفعال التّابعة لهذا الصّنف الثّاني ستنفحّصها باستمرار في أقصى قربها من توتّرات البنية المستنتَجة من الملموس. وأخيراً، فالوحدات المنفصلة التي سنميّزها ستكون كذلك باعتبار أنّ السّيرورة المُحَلَّلة هي سيرورة مُوَجَّهة من جهة، ومن جهة أخرى، أن بعض «كُتَل» الأفعال تنفصل في تنظيم المجموع بواسطة لحظة لا حركة فيها تشير بوضوح إلى وقفة.

11. Clifford Geertz, «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight»; Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 412- 453; trad. franç. par L. Evrard, in *Le Débat*, n° 7, décembre 1980, p. 86- 146 et reproduit in C. Geertz, *Bali, interprétation d'une culture* (trad. par Denise Paulme et L. Evrard), Paris, Gallimard, 1983, p. 165- 215 (صدر المقال للمرّة الأولى في *Daedalus*, n° 107, 1972).

ربّما سيطرح تجميعها في الجداول التي ستلي صعوبات أكثر من عزلها وفق التّقطيع الذي أشرنا إليه، فقد حاولنا تجميعها وفق المحور العمودي لجداولنا (جدول 9 حتّى 12) بمساعدة قاسم مشترك. وهنا تتبيّن ملاءمة السياق الثّقافي، ومعضلات الفعل الملموس، والرّدود التي يعكسها أو يقدّمها تقليدٌ نجده لها. لأنّ هذا السياق، ولنكرّر ذلك، هو الذي يسمح بالعثور على ما سمّيناه توافقات المعنى. فمجموع السّيرورة الطّقوسية، بما فيها الأساطير التّعليلية، ستُقَطَّع إلى وحدات فعل مُرتَّبة وفق محور أفقي، وتلك الوحدات سيتمّ تجميعها في ذات الآن على هذا النّحو، وفق محور عمودي، بحسب توافق المعنى. والبنية المستخلصة منها ستكون أقلّ شمولية من بنية البنويين؛ فهي بالعكس تريد أن تكون كشفاً للتوتّرات البنيوية الخاصّة جدّاً بمجتمع واحد. وستكون لها ميزة الانقياد لُقارَنيّةٍ نسبيّة لا بعمل الأفكار، بل بعمل المجتمعات لاستجلاء صورٍ لذواتها.

ونحن، من جهة أخرى، لا نستبق الحكم عن الموقع الذي تشتغل فيه المعضلات، وصياغتها، وحلّها، الرّمزي أو الحقيقيّ. أهي على مستوى الذّهن، أو المعرفة، أوالانفعال، أو الممارسة؟ ليس بمقدورنا هنا ادّعاء تحديد موقعها بالتّأكيد.

وعلى كلّ حال، فتصالح الوفاء للذّات مع عبور الزّمن، والتّزامنية مع التّعاقبية التي يجعلها ليڤي-ستروس في مبدأ النّسق الطّقوسي، يكشف عند الفحص عجزهُ عن تحليل عيدنا. ذلك أنّه إذا كان إحياء الذّكرى، في الذّبيحة، يزعم التّعالي على التّاريخ ويرسم في الحاضر جماعة مثالية، أسّسها في الماضي واحد من الأسلاف مُقرَّب من الله، فهو مع ذلك يكشف عن توتّرات بين أدوار طقوسية تحيل على علاقات بين مواقع وامتيازات في الحياة العادية. وإذا كانت المسخرة تريد الغوص بنا من جديد في زمن قد مضى وانقضى حيث كان قد ارتُكب تدنيس للمقدّسات، يتمّ التّكفير عنه اليوم على نحو مّا باللّعب، فهي مع ذلك تشكّل تشخيصاً للحياة اليومية بالتباساتها الملموسة والمُتهدِّدة.

إنّها تخلق، وتبعث في ضوء النّهار، كائنات موسومة بتحوّلات جوهرية تترصّد هويّة الأفراد، وفيما وراء ذلك، هويّة الجماعة نفسها، الخاضعة فضلاً عن ذلك لانقلابات وأحكام المجتمع الكلّي. ومن ثَمّ ربّما القوّة الانفعالية الفريدة التي تتلبّس كلّ هذا الاستحضار التشخيصي.

إضافة إلى أنّ هذا التّشخيص، بحركة شعرية متمرّدة على كلّ معنى اجتماعي للاعتدال، يجعلنا بمحضر بعضٍ من المعضلات النّاشطة في قلب التّصنيفات المتحكّمة

في السّلوك العادي. وبهذا الصّنيع يقول المجتمع شيئاً عن ذاته. لكن ينبغي على الفور ملاحظة أنّه لا يضع نفسه بمثابة مخاطب يتبادل الأقوال أو القضايا مع آخر، ولا أيضاً بمثابة فاعل ينطق بمونولج عن ذاته. ذلك أنّ ما يحدّد بدقّة وضعية المحادثة غائبٌ فيما يخصّ العلاقة بين ذلك المشهد ومشاهديه. فلا حدّ مرسوم بوضوح، في هذا التّفاعل الأخير، يسمح بالبتّ فيما إذا كانت هذه «الصياغة» المشهدية أو تلك تضحي متعذّرة على الفهم، وبالتّالي، غير كفيلة بجواب.

إنّ همّ تبادل ملفوظات واضحة غريبٌ عن هذا النّسق الطّقوسي وعن تشخيصه؛ ربّما كان هذا طابع كلّ التّشخيصات، ومن ثمّ يأتي خلقُ أشكال مهيّأة في التّقليد يعيد خلقها وتغييرها الفاعلون والظّرفيات. ومن ثمّ تدخّلُ ما سنسمّيه «فاعلي الدّراما» الذي يخبرنا أنّ ما يقوله العيد لا يمكن النّطق به مباشرة. لا بدّ من مشهد وعُرْف مشابهين للنّوم والحلم بمعنى أنّهما يحرّران نشاطاً غير وارد وغير مقبول في حال اليقظة. نتعرّف هنا على عمل للمشهد مماثل لما سمّاه فرويد «عمل الحلم»[12]. كما في هذا الأخير، لا يكون الواقع أبداً مُلغىً كلّياً، وبذلك يمكن تفسير أنّ قلب الطّقس الموصوف لا يكون كاملاً. إنّه جزئيّ وما له أهميّة ليس ذلك القلب، بل هو المزيج بين العاديّ ونفيه، والانطلاق الجادّ والانزلاقات الهازلة المميّزة لبلماون والتّداخل الذي يظهر، عند التّحليل، بين الذّبيحة والمسخرة.

12. س. فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، القاهرة، دار المعارف، الفصل السّادس.

# الفصل التّاسع

## الصّلاة وإعداد الضحيّة: الجماعة المثالية، توزيع وتراتبية الأدوار الطّقوسية



ثلاث مراحل رئيسية تتوزّع الأنشطة المرتبطة بالذّبيحة: الصلاة جماعة في المصلّى، اجتماع في أحد ملحقات المسجد وتناول طعام الفطور (لفضور) معاً؛ وأخيراً، نحر الضحيّة وأفعال أخرى تشكّل الذّبيحة بحصر المعنى واستعمال لحومها. كلّ واحدة من هذه المراحل تتضمّن سلسلة من الوحدات التي سنميّزها وفق المعايير المذكورة ونلخّصها في الجدول التّالي:

لوحة 1. مراحل ووحدات فعل الذبيحة

| وحدات الفعل 3 مراحل | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 رجال | التجمع في المصلَّى | الصلاة | الخطبة | العودة إلى القرية | | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| نساء | تنظيف البيت وإعداد الفطور (الفضور) | نفسه | نفسه | نفسه | |
| 2 رجال | اجتماع وحسابات في المسجد | تناول الفطور جماعة | افتراق | | |
| نساء | إرسال الطعام إلى الرجال انتظار | إعداد المواد والأواني انتظار | انتظار وإعداد الضحية: الكحل | | |
| 3 رجال | تهيئة الضحية: دعاء وجيز | نحر | سلخ وإفراغ الأحشاء | شيّ الكبد والقلب: بولفاف إعداد وتناول | تناول الرأس، والأكراع، والكرش وأحشاء أخرى |
| نساء | إعداد الضحيَّة: ماء، ملح، حنَّاء | جمع الدَّم رشُّ الملح في الدم المسفوح | تهيئة المجمر وفحم الخشب | تناول شواء الأحشاء (بولفاف)، ماعدا الطحال، والمصران الغليظ | طبخ الطاجين والكسكس ونفس الأحشاء تناول |

عند انتهاء الخطبة، يتفرّق الرّجال. غير أنّه يلزمهم قبل ذلك، وفق العادة، أن يسلّموا على بعضهم سلاماً خاصّاً حيث يقبّلون أيدي بعضهم البعض داعين لهم بالمغفرة من الله. ومن ثم، فالصّلاة تكريس لضحيّة تكفيرية. لكن أيّ خطيئة، أيّ معصية يتوجّب «غسلها» حسب التّعبير الشّائع؟ أكيد أنّ كلّ واحد منهم يرغب في أن يجتذب لنفسه رحمة الله. لكن من الصّعب أن لا نرى هنا توبة جماعية. توجد التقدمات والذبائح التي تكفّر عن الخطايا الفردية، وهي متميّزة بوضوح عن هذه الذّبيحة، الواقعة في ذي الحجّة، والمرتبطة إلى هذا الحدّ بالحجّ.

الصّلاة التي تكرّس الضحيّة على هذا النّحو تجمع بين المُضحّين، لأنّ الأمر يتعلّق بطقس لا ينجزه - محلّياً - لا النّساء ولا الشبّان العزّاب. وهذا لم تسنّه الشّريعة[1]؛ حول هذه النّقطة - التي ينبغي الإلحاح عليها - تفرض الممارسة المحلّية معاييرها الخاصّة. ها نحن إذن أمام مُضحّين يرجعون إلى الله في عراء المصلّى. هذا يعني القول إنّ تكريس الذّبيحة وتطهيرها صالحة للجماعة نفسها المُمثَّلة بهذه الكيفية، وكأنّها مقذوف بها خارج مسكنها. وبهذا المظهر الأخير، تقترب هذه الصّلاة من جهة، من صلاة الجنازة العادية، ومن جهة أخرى، من تلك التي تسبق دفن الشّهداء. وفي الحالة التي تعنينا، فالفضاء المختار مجاور للمقبرة. ومن ثمّ تداعٍ واضح: إنّ روحاً، في الذّبيحة، قد خلّصها فعلُ النّحر، ستلحق بالأرواح الأخرى في مقام الخلود.

على عكس ما يجري في صلاة الجمعة، فصلاة العيد تسبق الخطبة. والخطبة التي دونّاها تُلقى في فترتين تفصلهما لحظة من الرّاحة جلوساً، لأنّ المصلّين يقفون حول الإمام الذي يعظهم. يسمعون، متحلّقين، خطاباً يتمركز في مسألتين: تبرير الذّبيحة والصّفات المرغوبة في الضحيّة. كلّ ذلك يُختتم بمواعظ لاتبّاع الطّريق المستقيم ويُرفق بتلك الصور المرعبة للمصير المُعَدّ للعصاة والخاطئين الذين لا يتوبون. سنحلّل فيما بعد تبرير الذّبيحة التي تعرض نفسها بمثابة إحياء ذكرى الفعل البدئي لإبراهيم الذي نذر ابنه لله في ذلك الطّقس الدّموي. لنلاحظ الآن المعايير التي ينبغي أن تتحكّم في اختيار الأضحية.

الغنم هي مصدر الضحيّة بامتياز، والكبش يتقدّم على الخروف والخروفة. ثمّ يأتي التّيس والعنزة متبوعان بالثّور والبقرة. يمكن كذلك نحر الجمل والنّاقة. أوبعة أصناف

---

1. هذه صلاة واجبة على كلّ مسلم يؤدّي صلاة الجمعة. أي رجلاً حرّاً، بالغاً، ساكناً في المحلّ. وليست فرضاً على المرأة، والطّفل قبل البلوغ، والمسافر، والعبد.

أليفة إذن، حيث يحتلّ الذّكر دائماً المرتبة الأولى[2]. أخيراً تشدّد الخطبة على اكتمال وكمال الضحيّة الضّروريين. إذ يلزم أن تخلو من كلّ جرح أو عاهة[3].

الخطبة، في إيمي-نتسّافت، تستعيد أساساً قصّة ذبيحة إبراهيم كما يرويها القرآن وتحكيها كتب قصص الأنبياء[4]. والأمر كذلك في عدّة نصوص من الأطلس الكبير التي أتيحت لنا فرصة قراءتها. جميع المواصفات المذكورة مُطبّقة في الممارسة، وكذا ترتيب الأفضلية فيما يخصّ الأضحية. إلاّ إذا فرضت الظّروف الماديّة، كما في إيمي-نتسّافت، ذبحاً يكاد يكون منتظماً للماعز. فالخروف نادرٌ في هذه المناطق الجبلية الوعرة ذات المناخ القاسي، وتربيته تكون في الأساس من أجل الصّوف والتّبادل مع السّهل. وعلى أيّ حال، فلحم الماعز هو الذي يشكّل دون منافس تقريباً الوجبةَ العادية. أخيراً، يختارون في الغالب التيس المخصي، رغم تفضيل السنّة للذّكر الفحل، وكثير من الأسر تكتفي بالأنثى في غياب الأفضل.

العلاقة بين الذّبيحة والذّابح تشير إلى نفسها سلفاً في هذا السلّم: الذّكر، كامل، وجهد المستطاع لم يفقد استعمال جهازه التّناسلي. وداخل كلّ نوع ينتهي السلّم كلّ مرّة بالأنثى. محليّاً، نلاحظ الأفضلية الممنوحة للكبش ونعرف كذلك السّبب: أليس هو البهيمة التي استبدلها الله نفسه بإسماعيل، على وشك الذّبح[5]؟ في إيمي-نتسّافت، كما في القرى المجاورة، يقع الاختيار على التّيس. وفي سلّم القيم المحلّية، يحلّ محلّ الكبش، النّادر كما لاحظنا آنفاً. أحياناً يكون مخصياً. مثل هذا الاختيار، وإن لم يعارض الفرض الدّيني، مع ذلك غير مرغوب فيه. ذلك أنّ هنا، من جديد، فضلاً عن التّوافر النّسبي للأنواع، يدخل في الاعتبار حجم الأسرة وكذا ضرورة تزويدها بالمواد الدّهنية الحيوانية وباللّحوم في مجتمع تكون فيه نادرة. يوفّر العيد فرصة للاستهلاك منها حتّى الشّبع وغالباً لتخزينها لأوقات أخرى. التّيس المخصي من حيث المعايير المحلّية هو الذّكر المختار للبيع أو للذّبح في مناسبات أخرى. وغالباً ما يُذبح لعقد القران والاحتفال به.

---

2. التّرتيب المعاكس هو المستحبّ في ذبيحة منى أثناء الحجّ. انظر A. Bel, «La Fête des sacrifices en Berbérie», *Cinquantenaire de la faculté des lettres d'Alger*, Alger, 1932, p. 97 et note 2. وعن أوصاف الضحيّة يمكن الرّجوع إلى مختصر سيدي خليل.

3. أ. بل، المرجع المذكور؛ وأيضاً Godefroy Demombyne, *Le Pèlerinage à La Mecque*, vol. I, 1928، المذكور عند بل. ولاينبغي كذلك أن تكون رائحة فم الضحيّة كريهة.

4. سورة الصافّات، آية 100 وما بعدها؛ وكذلك كتب قصص الأنبياء، مثلاً الكتاب المشهور (حتّى في القرى) للثّعلبي، المرجع المذكور في الفصل الثّالث، الهامش 5.

5. التّقليد الإسلامي يقول إنّه إسماعيل. لكن لا يوجد إجماعٌ حول هذه المسألة فيؤكّد البعض إنّه إسحق.

الصّلاة وخطبة العيد، من جهة أخرى، تمثّلان ذروة سلسلة من الطّقوس المهيِّئة للنّحر. غسل البدن[6] بعد الاستيقاظ، وفروض أخرى ليلة البارحة تشكّل الدّخول إلى الاحتفالات: الامتناع عن العلاقات الجنسية، وعدم قصّ اللحية، والشّعر، وحلق شعر البدن أو قصّ الأظافر. ويُخصّص اللّيل، أو شطر منه على الأقلّ، للعبادة، لأنّها ذات قدسية خاصّة[7].

والحال أنّ الغسل، وهو نفسه الواجب بعد كلّ قذف منويّ، يختم ويْعلن عن تطهير جذريّ بقصّ الشّعر، والحلق، ونتف شعر البدن، وتقليم الأظافر، الذي يتبعه أو يسبقه. وإزالة ذلك يكون بهدف ملاقاة الله. وإذا كانت تلك، كما تريده السنّة والفكر المحلّي، نجاسات ينبغي التخلّص منها، سندرك بسهولة أكبر أنّ الحجّ، بوصفه «غسل الذّنوب» وذكرى وتكفير، يؤدّيه المؤمن مُحمّلاً بعلامات النّجاسة هذه، وبالتّالي الخطيئة. إنّ صلاة الذّبيحة تُطهّر بعد أن تفرض التخلّي عن كلّ هذا الجزء المُحرَّم من البدن. ما ليس لذات لإنسان يتمّ إذن تسليمه ليتقدّم بما لذاته مُطهَّراً. الذّبيحة ستكون الفدية الأخرى؛ أقرب إلى الرّوح، وإذاً أكثر جذرية إذا ما اعتبرناها هِبَة للحياة نفسها. هكذا تتلاقى الطّقوسُ التي تسبق الصّلاةَ وإحياء ذكرى فعل الذّبح الذي يرويه الكتاب المقدّس. الأولى ، بوسمها في البدن، تشير إلى الاندفاعة البيولوجية، ونبذها، والثّاني يْعلن عن ولادة الابن وضرورة الانفصال عنه. وفي الحالين معاً، تتمّ السّيرورة خارج المسكن. لأن الرّواية الأكثر شعبية للأسطورة الإبراهيمية تؤكّد أنّ ذبيحة الابن ينبغي أن تتمّ بعيداً عن البيت الأبوي، في الخلاء البشري، وصلاة العيد تؤدّى خارج القرية، في المصلّى، خارج الأسوار.

في الحالين معاً، يخضع أولئك الذين يجدون أنفسهم في مركز هذه الدّراما لممارسات تجميل. إذ عليهم أن يستجيبوا لمثل أعلى من الكمال. الغسل، والثياب، ونظافة البدن والتطهير تُجمِّل المضحّي. وهكذا نصادف نفس المطلب المفروض عند اختيار الضحيّة. ويبلغ من صدق الموازاة أنّ تلك الضحيّة تُجَمّل وتُزوَّد بمستحضرات مثل الحنّة (*Lawsonia inermis*)، المرتبطة عادة بالعطور، والتئام الجروح وتزيين العرسان. سنعود إلى هذا الموضوع. لنلخّص الآن هذه السّلسلة الأولى من العلاقات التي قد تبيّنت (اللّوحة 2):

6. مختلف إذن عن الوضوء العادي للصّلاة، الذي لا يشمل كلّ البدن، وشبيه بالاغتسال بعد الجماع.
7. هي من اللّيالي المباركة، ومنها 27 رمضان، وفاتح شوّال عشيّة الإفطار، وليلة 15 شعبان، الشّهر الّذي يسبق رمضان.

لوحة 2. علامات الإمساك وعلامات التلوث

| أفعال المضحّي | إمساك وذبيحة | زهد في الدنيا | تلوث بالدنيا |
|---|---|---|---|
| الإمساك الجنسي | + | + | − |
| إمساك يتعلَّق ب «زوائد» البدن | + | − | + |

يشير الإمساك بوضوح إلى قطيعة مع متع الدّنيا. فهو، في التديُّن العالِم، كما في الفكر العادي والشّعبي، مرادفٌ للزّهد، والتّطهّر، والتّوبة إلى الله واستغفاره. يمكن وصفه كتحكّم في التلوّث الجذري الذي يترصّد كلّ النّاس. وهو أيضاً، من وجهة النّظر هذه، تضحيةٌ بالمعنى العادي لحرمان النّفس من شيء مّا. إنّه هِبَةٌ إلى الله. ويتساوق مع عدد من الامتناعات الأخرى: الامتناع عن حلق الشّعر، ونتف شعر البدن، وتقليم الأظافر. لكن الإمساك عن الجنس لا يتعايش مع هذه الأفعال من حيث هو حرمان إلاّ لكي يتميّز عنها، من حيث هو علامة؛ ذلك أنّه إذا كان مُشهراً باعتباره طهارة، فكلّ اندفاعات الجسد هذه، وكلّ هذا النّماء البيولوجي الذي يتكلّفه المرء، لا يمكن بالمقابل أن تظهر إلاّ بوصفها قذارة ونجاسة. فالشّعر، وشعر البدن، والأظافر علاماتُ نجاسة على مستوى ضئيل جدّاً بالمقارنة مع القذف المنويّ. ورغم الإمساك، فهي تشهد على حال من الخطيئة محتوم، يكاد يكون متّحداً جوهرياً بالحياة نفسها. ومن ثَمّ ندرك أيضاً استعمالها في الحِداد. لا يكفي إذن أن يزهد المضحّي في الدّنيا؛ لا بدّ له كذلك أن يُظهر بعلامة مّا تلوّثه المحتوم معها.

من هذا الواقع، يأتي في اليوم الأقدس، على هذه الحال من الالتباس المتميّزة التي سيطلب من الصّلاة والذّبيحة أن تزيلها. لذا لا عجب أنّ كلّ شيء هنا ينعكس. كلّ علامات الدّنس حرفياً تُحلَق وتُغسَل، بتطهير وغسل يتطابقان، من جهة، مع تلك

التي يفرضها الاتّصال الجنسي، ومن جهة أخرى، مع تلك التي بعد لفظ الأنفاس الأخيرة ينبغي أن تهيّئ للدّفن[8]. نَذْرٌ لله يماثل استسلاماً كلّياً، أشبه بالموت. والصّلاة، خارج الأسوار، تشير إلى هذه القطيعة الكلّية مع الدّنيا التي هي أيضاً خروج من الدّنيا. فاجتماع المضحّين في المصلّى لهذا الطّقس هو النّهاية الباهرة لهذه القطيعة التي تبحث عنها هذه الجماعة التي صارت مثالية. في القرية، كما في المدينة، الأمّة[9] بأجمعها هي التي تهب نفسها لخالقها. لا شكّ في أنّ هذه إحدى أقوى اللّحظات في العيد.

تشهد على ذلك الخطبةُ الشّرعية التي تتلو والعودة إلى القرية حيث ينبغي، من جديد، ترتيب بعض تفاصيل الحياة العملية قبل أن ينصرف كلّ واحد إلى بيته، لنحر الأضحية. لكنّها جماعة متحوّلة، جديدة هي التي تستهلك طعاماً أوّلَ لتبدأ حياة جديدة تشير إليها السّنة الدّاخلة. هذا لفضور[10] الذي يأكلونه معاً بعد صلاة قبل الأكل هو اتّحاد حقيقي لجماعة تعبّر بالمؤاكلة عن أخوّتها المتجدّدة. جميعهم، بالفعل، قد عرف ما يكاد يكون ولادة جديدة ترسم رمزيّتَها المساراتُ المختلفة قبل الصّلاة وبعدها. إذ يقصد الرّجال المصلّى فردياً ومن الدّروب التي تلائم كلّ واحد منهم. ويرجعون إلى القرية مجتمعين من درب وحيد، مغيّرين المسار بذلك[11]. وإذا ما استعدنا الآن مجموع التحوّلات المؤثّرة في المضحّي، والتي يُقرّها قانون الجماعة، سندرك بسهولة هذا العبور من حال التباس وكفّارة إلى حال طهارة مطلقة تلغي المسافة مع الله؛ بعثٌ حقيقيّ في عالم مُطهَّر. وسنلاحظ أنّ الأمر لا يتعلّق بقَدْسَنة ـ مستحيلة فضلاً عن ذلك ـ تنفي حياة الجسد والمتطلّبات الدّنيوية، بل بتطهير لهذا العالم الذي لا يزعم أحد إخفاء التباسه. على الأكثر قد تسلّح المؤمن من جديد لمواجهته (انظر لوحة 3).

8. نلاحظ أنّ هذا الأخير يشمل كذلك سدّ فتحات البدن الرّئيسية: الأذنان، والفم، إلخ. أعضاء الاتّصال والتّبادل مع الخارج، والطّبيعة، وبالنّسبة لبعضها الإفرازات الجسدية (فضلات، أغشية مخاطية، إلخ.).

9. الأمّة الإسلامية بمعناها الواسع، انظر مقال *Umma, in Encyclopédie de l'Islam*

10. عادةٌ ملاحظة في الأعياد الدّينية الأخرى، وشائعة جدّاً في بوادي المغرب. عاينها وسترمارك في مطلع القرن الماضي، «The Popular Ritual of the Great Feast in Morocco», art. cit., p. 137

11. يُعتبر تغيير الطّريق سنّة موروثة عن النبيّ نفسه.

لوحة 3. تحوَّلات المضحِّي

| حال الالتباس إمساك وعلامات الخطيئة | الزهد في الدنيا | التلوُّث بالدنيا | قطيعة كلية مع الدنيا | عودة مع شخصية جديدية |
|---|---|---|---|---|
| إمساك جنسي | إمساك جنسي | | ـ وضوء ـ طريق إلى المُصَلَّى وصلاة ـ تطهير حلاقة | عودة إلى القرية من طريق جديد ومشترك للجميع |
| إمساك عن «زوائد» البدن (شعر غير محلوق، إلخ) | | إمساكات الجسد (شعر غير محلوق، الخ) | صلاة الجماعة | |

لننتقل الآن جهة الذّبيحة والضحيّة لوصف تحوّلات هذه الأخيرة. تُسحَب من القطيع أو تُشترى منذ بضعة أسابيع، بل ربّما شهور، فتشارك حياة الأسرة. تسهر عليها الزّوجة بعناية خاصّة؛ يحترمونها وبصورة عامّة يعاملونها كما يعاملون كائناً بشرياً. ينظّفون مربضها جيّداً، ولا تغادر البيت؛ ويعلفونها النخالة والشّعير. لم يعد لها اتّصال لا بالقطيع ولا بالطّبيعة. فهي إذن ليست حيواناً داجناً بمعنى الانتماء إلى نوع مُدجَّن، لأنّها قد انتُزعت من القانون الحيواني لتقترب من حياة البشر.

عشيّة يوم النّحر، تصبغ نسوة وبنات المضحّين بالحنّاء أيديهنّ وأقدامهنّ، الأطفال الذّكور كذلك يصبغون أيديهم. والحال أنّ شيئاً من هذه الحنّاء يوضع على جبهة البهيمة

تاركاً (يوم الغد) وسماً بنفس اللّون الأحمر الذي يلوّن أيادي النّساء. مثل هذا الوسم يكمل بذلك حركات التّماهي هذه التي تتجلّى منذ مدّة بواسطة وضع الكُحل على جفني البهيمة وكذا هِبَة الشّعير، والملح، والحنّاء التي ينبغي لها ازدرادها في اللّحظة ذاتها حيث سيقطع حلقومها. والحقّ أنّ زوجة ربّ البيت، في معاينتنا، قد منعها أولادها المتعلّمون في المدرسة الحديثة من «تجميل» عيني البهيمة. لكنّ الممارستين شائعتان في مجموع الجبل. لنستمع لهذا الوصف الذي يورده مؤلّف من بداية القرن العشرين:

«تتناول النّساء أطباقاً من الدُّوم؛ ويفرغن فيها قليلاً من الشّعير، يضفن إليه قليلاً من أوراق الحنّاء، وقشرة شجر الجوز (السّواك)، وكحل من المكحلة. يقبض الرّجال على خروف العيد، فيفتحون فاه، ويفرغون فيه الحنّاء والشّعير. يضيفون بعد ذلك على الفور الماءَ ويكبسون على خطمه باليد اليسرى. ثمّ تتناول النّسوة باليمنى المكحلةَ ويقدّمنها إلى الرّجال؛ يمسك هؤلاء بالمرود ويغمسونه في المكحلة ليأخذوا الكُحل الذي يجعلونه على عين الخروف اليمنى[12]».

ما عدا السّواك، لا تزال الضحبّة حتّى اليوم تبتلع الموادّ التي ذكرها المؤلّف، و«تُجمَّل» في نفس الظّروف. ومهما تكن، من جهة أخرى، مشاركة الرّجال في هذه العمليات، فمن الواضح أنّهم لا يهيمنون إلاّ على النّسقين الطّقوسيين للصّلاة والنّحر، أمّا الاعتناءات الأخيرة فمن اختصاص النّساء.

لنتوقّف لحظة عند هذه المبادلة بين الضحيّة والمرأة. علنياً، وإذا تجرّأنا في القول سياسياً، فالمضحّي هو الرّجل، ربّ الأسرة. في البيت، حيث يعود بعد النّسق الطّقوسي العلني، تستولي المرأة بطريقتها على الضحيّة. تتقاسم معها الحنّاء[13]، مادّة مُطهِّرة وواقية.

---

12. Said Boulifa, *Textes Berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, publication de l'Ecole des lettres d'Alger, XXXVI, Paris, Ernest Leroux, 1909, p. 139- 140
الكحل، مسحوق أسود يقوم على الإثمد المدقوق تجمّل به النّساء عيونهن في الأعياد، والمآدب والاحتفالات.
السّواك: قشرة جذور شجرة الجوز. تستعمله النّساء لتنظيف الشّفتين واللّثة. وهذا المنتوج يصبغها بلون أحمر مزعفر.

13. عن استعمالات الحنّاء (*lawsonia inermis*) يمكن الرّجوع إلى W. Marçais, *Textes arabes de Takrouna*, t. 1, p.399 et note 15؛ وبالنّسبة لناحية مراكش Fr. Légey, *Essai de folklore marocain*, Paris, Geuthner, 1926؛ ويمكن العودة إلى هذا المرجع نفسه بخصوص الزّواج، وكذا E. Laoust, «Le mariage chez les Berbères du Maroc»، *Archives berbères*, t. 1, 1915- 1916. وعن الزّواج ومكوّناته، Mme de Lens, «Un mariage à Meknès dans la petite bourgeoisie», *Revue du monde musulman*, 35, 1917- 1918, p. 31- 55, et E. Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, London, Macmillan, 1914. خصوصاً الفصلين الثّالث والرّابع. وفي موضع آخر، يؤكّد المؤلّف على الحنّاء بوصفها مكوّناً تحضيرياً لعيد الأضحى: «تحضير مهمّ للعيد يكون بوضع الحنّاء علي الأشخاص، والبهائم، والمنازل. وهذه المادّة الملوّنة، المستخرجة من أوراق *lawsonia inermis* أو جنبة الرّباط المصرية، تُعتبَر حاملة لكثير من البركة؛ وهي ليست المستحضر التّجميلي المفضّل عند النّساء فحسب، بل هي أيضاً مستعملة كثيراً بهدف الحماية من التّأثيرات الشرّيرة. وبين كلّ سكّان

مادّة من الجنّة على قول التّفسير المحلّي. تشهد فضائلها ورائحتها دون شكّ على هذا الأصل[14]. هذا المجموع من الصّفات يجعلها ضرورية لكلّ الأفراح. ومن بين هذه الأخيرة، بعض طقوس العبورتستعملها استعمالاً كثيفاً: الختان والزّواج، إذا ما قتصرنا على هذين. إنّ الحنّاء في حفلات القران تُهيّئ حرفياً العروسين لبعضهما بقدر ما تُهيّؤهما للتغيير الجذري في وضعهما. وإذا أضفنا لهذا أنّ الختان في الأغلب والزّواج بالضرورة يُمهران بنحر ضحيّة تكتمل إذاً صورةُ نسقٍ حيث الدّم المسفوح والحنّاء يجدان نفسهما مترابطين باستمرار.

الكحل، مكوّن ثانوي بالمقارنة مع الحنّاء، هو تلك الوسيلة الأخرى للزّينة التي تحرص المرأة على مشاطرتها مع الضحيّة. إنّ اقتران الاثنتين يجعل من هذه الأخيرة كائناً من الهامش، إذا ما استعرنا لفظ ڤان جينيپ، مماثل لكلّ أولئك الذين يجعلهم طقس العبور في تلك الوضعية. هنا أيضاً الختان، والزّواج، والموت تخطر طبيعياً على الذّهن.

هكذا يتمّ كلّ شيء وكأنّ الرّجال يجعلون أنفسهم بواسطة نظافة البدن والغسل في وضع الهامش نفسه حيث تجعل النّسوة أنفسهنّ بواسطة الحنّاء والكحل، والتي يجعلن فيها بدورهن الضحيّة بواسطة استعمالهنّ لنفس الموادّ. عبورٌ وتغيير للوضع. لنسجّل، إلى هذه اللّحظة، هذا التّكرار لنفس فواعل العبور الموجودة في جهة الرّجال: قصّ الشّعر والأظافر، الغسل والصّلاة، وفي جهة النّساء، أساساً هذه المقوّمات «المادّية» خصوصاً الحنّاء. ولنسجّل أيضاً، وأخيراً، أنّ الذّبيحة والحنّاء تشتركان في طقوس أخرى للعبور (لوحة 4):

لوحة 4. الهامش ومكوناته الفاعلة

| الوضع البدئي | الطقوس | المكوِّنات الفاعلة | الوضعيات الجديدة |
|---|---|---|---|
| الطفل | ختان | حناء/ كحل | فتى |
| عازب/ بكر | زواج (الذبيحة | حناء/ كحل | رجال/ متزوُجات |

=البوادي الذين اطّلعتُ على عوائدهم، عرباً أو بربراً، تصبغ النّسوة أيديهنّ ، وكذلك عموماً أقدامهنّ بالحنّاء، عادةٌ لهنّ عشيّة العيد...»، «The Popular Ritual of the Great Fest in Morocco», *Folklore*, vol. XXII, 1911, p. 132 et 141؛ وعن استعمالات أخرى للحنّاء، انظر نفس المقال، ص. 133؛ وعن استعمال واشتراك الحنّاء، والكحل، والسّواك عشيّة العيد، ص. 134.

14. يؤكّد البعض أنّ الحنّاء كانت على جبهة وإحدى قوائم الكبش ذبيحة إبراهيم.

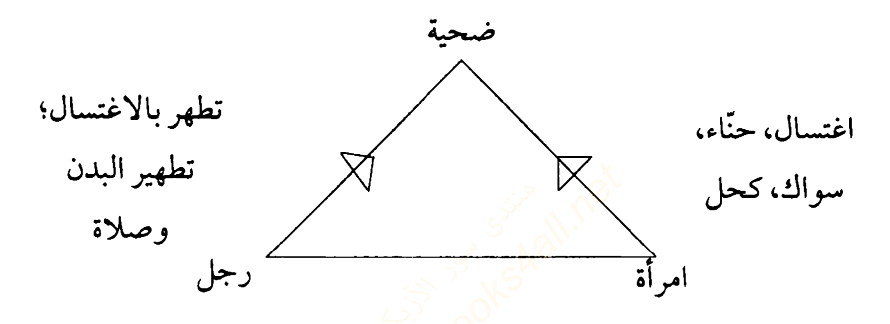
المسَّماة

الحلال)

حيوان　　ذبيحة　　حناء/ كحل　　ضحيَّة

إسلامية

بحيث أنّ الضحيّة، بوصفها وسيطاً ورمزاً لهِبَة الذات، تجد نفسها موسومة كما قد نتوقّع بطريقتين مختلفتين جدّاً في جهة الرّجال وجهة النّساء (شكل 3):




طريقة الرّجال تُقرّها الجماعة التي، بالمناسبة، تمتزج بالأمّة الإسلامية كلّها. وطريقة المرأة لا تضع نفسها صراحة في تناقض مع الأولى، ولا حتّى على نفس المستوى؛ لكنّها تختلف عن الأولى بطابعها الخصوصي والخارج عن إقرار الجماعة. فكلّ شيء يتمّ هنا أيضاً وكأنّ الأمر يتعلّق بديانتين متوازيتين، الأولى تريد أن تكون إحياء ذكرى وصلاة مُحرَّكتين بالكلمة ولأجل الكلمة. والثّانية، الصّامتة تقريباً، تزعم نجاعة الموادّ والتّأثيرات الطّبيعية.

طقس عبور إذن، كما هيّأه وأنجزه الجنسان، غير أنّه ليس موتاً نهائياً، لأنّ الضحيّة لا تفعل سوى العبور من حياة إلى أخرى. فالمكوّنات العاملة في النّسق الطّقوسي الأنثوي تشهد، بالفعل، على بعث الضحيّة والمضحّين في الجنّة. وتمثّل الحنّاء والمنتجات الأخرى كنايات عن موضع الطّهارة هذا بامتياز. والحال أنّ العلامات نفسها، مقرونة إلى ذبيحة، هي التي نصادفها فاعلة في الزّواج وإذن في تأسيس البيت.

لكنّ هذا ليس سوى الخطوة الأولى في مبادلة تتّخذ، حول عنف أفعال النّحر، مظاهر أكثر إثارة. نتذكّر أنّهم يجعلون البهيمة «تشرب» مزيجاً من الحنّاء، والملح،

والشّعير ليذبحوها على الفور ويلتقطوا قسماً من الدّم لحظة انبجاسه من الجرح. الرّجال ينحرون؛ والنّسوة يهيّئن المنتجات المصبوبة قسراً في خطم الضحيّة ويمددن تحت حلقه المغرفة التي تتلقّف الدّم الحارّ والبهيمة لا تزال حيّة.

الشّعير، أوّل الحبوب المزروعة، هو هنا، كما في سائر المغرب، موضع احترام ديني. إنّه نبتة مؤنّثة (تُمزين)، غير أنّ سيرورة إنتاجها، من البذر حتّى تخزين الحبوب، مروراً بالحرث، والحصاد، والدّراس، والتّذرية، يتحكّم فيها الرّجال. وحدها التّنقية من الأعشاب الضارّة تؤمّنها النّسوة في فصل الرّبيع. لكن هذا تقريباً كلّ شيء، فهنّ يُمنعن من ساحة الدّراس حيث الرّجال والدوابّ، في قيظ الصّيف، يدوسون الغُمْرات المجموعة لفصل الحبّ عن التّبن. يمكن من زاوية النّظر هذه إقامة علاقة تعارض جنسي بين الشّعير والخروف (القطيع عموماً) من جهة، والعشب والبقرة من جهة أخرى. وكلّ مراقب سيلاحظ أنّ المرأة، والبقرة، والدّواجن متلازمة بينما الرّجال يسهرون على الشّعير، و«القطيع» (لبهايم)، والبغل.

الشّعير هو الزّراعة السّنوية الرّئيسية، وهو أيضاً أساس التّغذية. إنّه النّبتة الغاذية. وليس الباقي سوى مصاحب لها. الباقي ليس هناك إلاّ لأجل إمكان «أكل الخبز». في هذه المرحلة بالذّات يسلّم الرّجال الشّعيرَ إلى النّساء. يمتلكنه من حيث هو نبتة. ومن حيث هو حبوب جاهزة للتحوّل إلى خبز، تستولي عليه النّسوة كما يقبضن على الضحيّة، بعد النّسق الطّقوسيّ العمومي الذي يمهّد لنحرها.

حضور الشّعير، منظوراً إليه من هذه الزّاوية، يوضّح حضور الحنّاء. إنّها نبتة مباركة، تزيّن العروسين وخصوصاً المرأة. وهي، مع ذبيحةِ بهيمة، تجعل ممكناً القرانَ الذي ينتهك المحظور المركزي المتعلّق بالعلاقات الجنسية. نحر بهيمة، علامة العرس، في هذا المكان كما في غيره، يُسمّى لْحلال، من الكلمة العربية «الحلال». الحنّاءُ، في هذا الإلغاء للحظر، تشترك في شروط تأسيس الأسرة والتّناسل[15].

لكن بينما الشّعير من حيث هو غذاء يشترك «طبيعياً» مع الملح، فإنّ تعايش الاثنين مع الحنّاء في نفس الوصفة الطّقوسية يبدو على الأقلّ متناقضاً. لكن هل يتعلّق الأمر هنا بغذاء؟ يمكن الشكّ في ذلك، إذْ رغم أنّ البهيمة تبتلعه، فسيكون من غير المعقول الزّعم

15. من وجهة نظر إسلامية صرف، لا يكون الزّواج شرعياً إلاّ بعقد يشير إلى قبول الزّوجين ويعيّن مبلغ الصّداق. وعملياً، كانت الأزوجة المعقودة وفق هذه الطّريقة استثناء في البوادي حتّى زمن متأخر. وحتّى الآن، في المنطقة التي تهمّنا، كما في مناطق قروية أخرى في المغرب (ناطقة بالعربية أو الأمازيغية)، تُعقد الأزوجة أمام شهود، وهوما يمكن أن يحلّ محلّ العقد المكتوب، وباحتفالات وطقوس مستخدمة فيها.

بأنّ المضحّين يريدون تغذيته به. وعلى قولهم، فالمسألة لا تعدو أن تكون مسألة «شراب» (نشرّب لبهيمت)؛ وعلى الخصوص، لا معنى مطلقاً لتغذية كائن سيذبحونه في ذات اللّحظة.

ينبغي التّسليم إذن أنّ الضحيّة لا تأكل مزيج الملح، والشّعير، والحنّاء التي تخصّها بها المرأة، وثانياً أنّ هذا المزيج ليس غذاء. فضلاً عن أنّ الحنّاء، في الممارسة كما في الفكر، ليست لها أيّ صلة بالعلف. إذا كان الأمر كذلك، فما يُقدَّم إلى البهيمة ليس منتوجاً من المطبخ، بل بالأحرى ثلاثة رموز من النّظام البشري ومن التّناسل: الغذاء والملح الذي يُحسّنه من جهة، والمرأة المباحة من جهة أخرى، التي تكون الحنّاء علامتها وزينتها. إذا لاحظنا أخيراً أنّ الملح يعني مجازياً ملاحة المرأة، فهو بهذا يكمل فتنتها مع الحنّاء، كما يهيّئ الشّعير من حيث هو غذاء. التّزيينان موجودان كأنّ نفس الفعل الرّمزي الواحد يقدّمهما في ذات الآن. هذا التّرابط الغريب، باعتباره عملاً للفعل الطّقوسي، يُذكّر مرّة أخرى بالحلم. إنّه لا وَجْبة تبدو بمظهر وجبة وغذاء عبثيين في تركيبهما. إذا لا يمكن إلاّ ملاحظة غرابة فعل الأكل هذا، والاسم المُشار به إليه، و«خدعة» الطّقس/ الحلم التي لا تحتفظ من التّغذية إلاّ بالبلع، لرفعه إلى مستوى المضغ، والإدخال إلى المعدة، والهضم التي تحدّد آلية فعل الأكل وهدفه.

من زاوية النّظر هذه، الحنّاء والكحل ـ أو أحدهما ـ بالنّسبة للزّوج البشري هي نسبة الملح للزّوج شعير/ ماء، فهذا وذاك يُهيّئان لاستهلاك: غذائي في حالة، وجنسيّ في الأخرى. وكلاهما يشترك في فعل ليس مع ذلك زينة خالصة؛ يشير اشتراكهما في إجراءات إلغاء المحظورات (عن العلاقات الجنسية) والصّراع ضدّ الأرواح إلى خاصيّةِ تطهيرٍ وتيسير لأشكال العبور. والملح أخيراً يقترب من الحنّاء، لأنّه يقدّم أحد المجازات الرّئيسية عن جاذبية النّساء الجنسيّة[16]. الصّلة بين الضحيّة من جهة، والزّوجان والمطبخ من جهة أخرى، يستقرّ بصورة باهرة بواسطة فعل الشّرب والإدخال المزعوم إلى المعدة. ومن ثمّ تجد الضحيّة نفسها في مركز علاقة المجامعة والمؤاكلة التي تؤسّس المجموعة الأسرية. وأن تكون المرأة هي الفاعل سيكتسب كلّ معناه بعد تفحّص الأفعال التي

16. المرأة الجميلة هي «امرأة مليحة». وفيما يخص حضورِ الملح في الأطعمة، تنبغي ملاحظة أنّ مؤشّرات عديدة تشير إلى أنّ الأمر لا يتعلّق فحسب بتمليح الطّعام لإكسابه طعماً؛ فالملح يكون غائباً في طرد واسترضاء الأرواح لحظة التأهّب لسكنى دار حديثة البناء. والحمّص والحبوب الأخرى المطبوخة التي تُرمى على الجدران ومدخل المنزل لا تكون مملوحة. الملح لا يتوافق مع أصحاب (أرواح) المكان.

تنجزها النّساء. لنواصل اللّحظة ما تفعله النّساء.

لّما ينبجس الدّم من الجرح الذي فتحه سكّين الرّجال، يجمعن منه ملء مغرفة، أو ما يعادلها في زلافة. وما يؤخذ بهذه الطّريقة يُجفَّف ويُحفَظ في قطعة قماش. ومع المرّارة (المقتطعة بعناية لحظة تفريغ الأحشاء)، يُعلّق على جدار أو في سقف المطبخ، فوق الموقد. أخيراً، بركة الدّم المسفوحة على الأرض تُرشّ بالملح[17].

فعل النّساء هنا هو مرّة أخرى فعلُ صلة مُضاعَفة برُقْية. فالضحيّة قد شربت مادّة البيت. وبالمقابل، تقدّم مادّتين إشكاليتين، لكنّهما واقيتين ونافعتين. يَسِمُ المضحّون أنفسهم بالدّم ويستعملونه مع المرّارة بمثابة حماية ومُوصل للبركات؛ وأخيراً يجعلون الاثنين على بعض الجروح بقصد العلاج؛ وبالمناسبة يحرقون جلطة دم[18] للوقاية ضدّ الآثار الضارّة لاتّصال مع الأرواح.

استهلاك الدّم تحرّمه الشّريعة الإسلامية؛ وكما في كلّ مكان، فالالتزام بهذا القانون مطلق. وخارج هذا العيد، لا يُجمع الدّم إلاّ في بعض الذّبائح الأخرى حيث تقترن الجذبة والعِرافة. لكنّه في كلّ الأحوال مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالحياة أو يُنظَر إليه بمثابة صنوها: يجذب الجنّ (اجْنون) الذين يشربونه. يطردهم الملح وبذلك يحمي من المصائب التي يمكن أن يثيرها حضورهم. وتُمارَس، من جهة أخرى، بعض الذّبائح لاسترضائهم. محلّياً، في ضريح سيدي شمهروش، المَلِك الذي يحكم كلّ هذه الكائنات الرّهيبة، تُذبح الذّبائح باستمرار لنيل جذبة العِرافة، أو شفاء مريض، أو استرضاء قوى الأرض في بدء الدّورة الزّراعية (تِغرْسي نلعادا[19]). أخيراً، الدّم البشري هو المادّة الرّئيسية في السّحر القاتل لحياة النّاس، خصوصاً حياة الأطفال[20].

هكذا يشير كلّ السياق الإثنوغرافي إلى دنَس وخطورة الدّم الذي ينبغي دائماً وبأيّ ثمن التخلّص منه. والحال أن كلّ شيء يتمّ وكأنّ من اللاّزم، في بعض الحالات،

17. جمع دم الضحيّة واستعماله في شتّى الاستعمالات، خصوصاً في العرافة والاستشفاء منتشر جدّاً في بوادي المغرب. عن هذه الاستعمالات المعايَنة في مطلع القرن الماضي انظر F. Doutté, *Marrakech, op. cit. p.* 369 ; «Figuig. Notes et impressions», extrait du *Bulletin de la Société de géographie*, Paris, 1903, p. 198; *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, op. cit.*, p. 469- 470; Alfred Bel, «La Fête des sacrifices en Berbèrie», *art. cit.*, p. 109- 110; Westermarck, «The Popular Ritual of the Great Feast in Morocco», *art. cit*، عن الدّم والمرّارة، ص. 148-149.

18. لم نتمكّن من المعاينة المباشرة لهذه الممارسات المختلفة. لكنّنا استقينا أخباراً عنها في قرى مختلفة، بما فيها تلك التي عاينّا فيها الذّبيحة، ومن سكّان عديدين من الجنسين. تضع المرأة لطخة مستديرة من الدّم وسط الجبهة. وغالباً ما يغمس الرّجال والنّساء أعقاب أقدامهم في الدّم المسفوح على الأرض بهدف حمايتها من التشقّقات النّاتجة عموماً عن برد الشّتاء.

19. «ذبيحة العادة»، الممارسة جماعياً قبل الحرث. انظر عن هذه الذّبيحة، حسن رشيق، المرجع المذكور.

20. دم ضحايا الموت العنيف.

خصوصاً منها حالة الأضحية الإسلامية، وبصورة مناقضة ومعاكسة الاقتراب منه إلى أقصى حدّ مع تطهير الجزء الذي يمسّ الأرض. لكنّ هذه المفارقة ليست إلاّ في الظّاهر، لأنّ دم الضحيّة تتحكّم فيه الصّلاة والعبارات المنطوق بها قبل النّحر[21]. فلا خطر إذن من جمعه، وبالعكس لا يمكن سوى الانتفاع من حضوره. وليس الأمر كذلك لمّا يمسّ الأرض، مقام كائنات أعماق الأرض المنفلتة عن السّيطرة التي تسرع إليه لإرواء ظمئها.

على أيّ حال، يُحتفَظ بشيء من السّيل النَّجِس والذي يجذب قوى النّحس، لعلاج الأمراض وحماية الأسرة. وبفضله، من جهة أخرى، يحصل تطابق جديد للمضحّين بالضحيّة. لكن هذه المرّة في الاتّجاه المعاكس، إذْ هي التي، بواسطة النّساء، تقترب بذلك من الجماعة التي تقدّمها إلى الله. ويتبيّن، في هِبَة الدّم هذه طقسُ حماية وتقرّب من منابع الخير، والذي ما هو إلاّ حلقة من السّلسلة التي يشكّلها استعمال الملح، وممارسة كلّ أشكال الغسل، والتّبخير، وحمل التّمائم، وتلاوة القرآن، وترديد الأسماء الحسنى، إلخ. في هذا المجموع، يشتغل تقسيم جنسي للعمل يعيّن للمرأة من بين أشياء أخرى استعمال الملح والدّم، بنفس الطّريقة التي أسند إليها، تماماً قبل النّحر، هِبَة تلك الوجبة المزعومة المكوّنة من الحبوب، والحنّاء، والملح، والماء. وإلى هذه الوظيفة الأنثوية ينتسب التّطهير بموادّ تستتبع أنّ النّجاسة هي قبل كلّ شيء تدنيس مادّي. ومن هنا، ترسم الذّبيحةُ ديانةً للنّساء مكوّنة من تسخير للأرواح وصراع ضدّهم. إنّها هِبَة حياةٍ لله، وسنكون بسهولة على اتّفاق مع إيڤانس-پرتشارد حول هذه النّقطة. لكن مهما يكن مقصد واستعداد المضحّين، الذين وحدهم يدخلون في اعتبار هذا المؤلِّف، فالتّجربة التي قد وصفناها ترسم في نفس الآن الإطار المثالي والمقدَّس الذي تنجز فيه النّساء والرّجال أفعالاً يتفاوت الاعتراف العلني بها بحسب مواقعهم الاجتماعية التي هي أيضاً مواقع دينية وتموقعات بالنّسبة لمحور من القِيَم.

هذه الإشارة إلى العلاقة الاجتماعية، يؤكّد عليها مارسيل ديتيينّ في دراسته عن الذّبيحة الإغريقية، التي لا يحلّل فحسب مراحلها الخاصّة المفضية إلى نحر الضحيّة، بل مجموعَ السّيرورة، سواء تقطيع بدنها أو صيغ توزيعها، وطبخها، واستهلاكها. وضدّ هوبير وموصّ، اللذين يختزلان الطّقس إلى سيرورة ثلاثية لطقس العبور، وإلى مقصد

21. «باسم الله. الله أكبر!»، عبارة حاسمة تطرد الشّيطان وكلّ الأرواح الشرّيرة.

ثنائي للقدْسنة/ سلب القدسنة، يشير مارسيل ديتيينّ، بحقّ، كيف يؤدّي هذا النّمط من التّحليل إلى الحكم المسبق الذي يجعل من الذّبيحة المسيحية في الآن ذاته ذبيحة نموذجيّة ونقطة انتهاء في تطوّر.

حضور الإله، في الذّبيحة الإغريقية، يستحضره توزيع بدن الضحيّة وطرائق استهلاكه، إذْ هناك يتأكّد خلوده والمسافة بينه وبين البشر. لكن في المقام الثّاني، التّوزيع بين البشر هو الذي يفصل بينهم إلى أصناف وفق المعيار السياسي؛ وفي الجدال حول الأطعمة يتلخّص بقوّة خاصّة الموقف إزاء ذبيحة الدّم حيث تنكشف التوتّرات الدّاخلية للمدينة. إمّا تسوية معها أو رفض للأخلاقية التي تعرضها باعتبارها مضحيّاً جماعياً[22].

تقوم الذّبيحة الإسلامية منذ المنطلق برسم هذه الحدود للنّشاطات الطّقوسية التي تؤكّد حدوداً سوسيولوجية وتجذّرها، كما سنرى، في ميثولوجيا ولادة الحضارة بوصفها جماعة إبراهيمية مثالية. يتواصل حوار الجنسين داخل الأسرة حول بدن الضحيّة، بعد أن تُجرَّد من جلدها وأحشائها. الشّواء يؤول للرّجال. والطّبخ والسّلق يؤول إلى النّساء. هم يتعاطون لهذا النّشاط كبداية *(initium)* مفتتحين بذلك دورة الاستهلاك. وهنّ يشتركن في ذلك قبل أن يتعاطين، على الموقد، لطبخ قطع يقتطعها الرّجال كلّ يوم ويسلّمونها إليهن. الشّواء لا يكون على الموقد، بل على فحم الخشب، في مجمر أو فرن. الشّواء على المجمر مخصّص أساساً للأحشاء. ليس جميعها: يتعلّق الأمر بالكبد، والقلب، والرّئتين. هاتان الأخيرتان وقسم من الكبد تقطع إلى قطع صغيرة وتلفّف بشحم غشاء الكرش (الدّوارة). ذلك هو بولفاف. والباقي مقطّع بنفس الطّريقة، لكن يطبخ دون غشاء: ذلك هو الكوَاح. كلّ الأسقاط الأخرى، وكذا الرّأس والأكارع تدخل في مجال الطّبخ، وبالتّالي النّساء.

فضلاً عن أنّ الشّواء يظلّ في كلّ مكان مجال الرّجال، حتّى خارج العيد. شأن الأحشاء المشتراة أو المحصّل عليها بواسطة أيّ ذبح. والشّواء المبيع في السّوق هو أيضاً من شأن الرّجال. بالمقابل، اللّحم المشترى نيّئاً تطبخه النّساء. لكن بينما الطّبخ على الموقد هو فعل مقصور على النّساء، فشيّ الأحشاء يُدخل تعاوناً ظاهراً ومعترفاً به بين الجنسين، لأنّ النّسوة يرحن ويجئن بين المجمر والرّجال لتسليمهم ما هو جاهز للاستهلاك وجعل

22. Marcel Détienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», in M. Détienne et J. _P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 9 -10, 12, 16, 23. وعن نقد أفكار هوبير وموصّ، ص. 26-27.

ما ينبغي استهلاكه على المجمر.

لنرجع إلى السياق لنوضّح، على ضوء علاقات أخرى، الفعل الطّقوسيّ الذي يحتبك حول النّحر. لا عجب في مزج الشّعير والملح. إذْ بإضافة الماء نحصل يومياً على المكوّنات الرّئيسية للخبز. وهو عمل أنثوي بامتياز. لكن ما شأن الحنّاء؟ هنا ينبغي التّسليم بأنّ مزجها بالشّعير والملح في وصفة واحدة، مدهشٌ على أيّ حال. فما تجعل المرأةُ الضحيّةَ تبلعه ليس هو ما تهيّؤه لزوجها. إذ التّمييزُ واضح عند هذا الأخير بين إعداد الخبز وتزيين الجسد الذي يشير إليه استعمال الحنّاء. ذلك أنّ هذه النّبتة، فضلاً عن نجاعتها الوقائية، تعالج البدن والشّعر. تعطّرهما وبذا تكون وظيفتها الجنسيّة شديدة الوضوح[23].

لكنّ الحنّاء تقترب من الملح بالقدر الذي تطرد فيه، مثله، الأرواح الشّرّيرة؛ ومن جهته، يجعل الملح، مجازياً، كالحنّاء حقيقياً، النّساءَ مرغوباً فيهنّ. يبقى أنّ اشتراك هاتين المادّتين جميعاً مع الشّعير خارجٌ عن القاعدة تماماً. هذا النّوع من الحبوب أقدسها جميعاً، وبهذه الصّفة يكون موضع احترام يقارب التّبجيل[24]؛ لكنّه لا يدخل في أيّ كيفية لتزيين الجسد، أو الاستشفاء، أو طرد الأرواح، بينما الملح والحنّاء تكون لهما الأدوار الأولى في ذلك.

غير أنّ مفارقة مثل هذا التّشارك - شعير، ملح، حنّاء - ليست إلاّ في الظّاهر، لأنّ الحنّاء بالنّسبة للنّساء هي نسبة الملح للخبز. إنّها مادّة من الجنّة، وهي أيضاً مادّة الجمال تساعد على اقتران رجل/ امرأة. والحال أنّ الملح يزيّن المآكل. وهكذا يجد الغذاء والتّناسل نفسيهما متشاركين في هذا الفعل حيث بدا من المفارقة، في بادي النّظر، تشاركُ شعير/ ملح من جهة، وشعير/ حنّاء من جهة أخرى. ونتبيّن أنّ الاقتران الذي هو في مبدأ هذين المقوّمين يمهّد للحياة الزّوجية وإلى المؤاكلة. وهكذا تتلقّى الضحيّة تجميعاً خاصّاً، يضمّ في نفس القسمة المؤاكلةَ وحياة الزّوجين. والحال أنّ الضحيّة، ودائماً عن طربق المرأة، تَهَبُ دمها ومرّارتها للأسرة.

الموادّ الأربع للهِبَة الأولى تشكّل غالباً الهِبَة العادية. هِبَةٌ شائعة للطّعام لا تُلزِمُ مبدئياً إلاّ بهبة للطّعام في المقابل. والحال أنّ الأمر ليس كذلك في المبادلة القائمة بين

23. إنّها نبتة خضراء تصبغ بالأحمر. توجد هنا رمزية كاملة للألوان لم نتمكّن من دراستها دراسة شاملة في الميدان. الأخضر مرتبط بالسّلم؛ وهو أيضاً لون الإسلام والنبيّ. والأحمر يرتبط ارتباطات عدّة مع الرّجولة، والدّم، والقوّة.

24. ينزع الرّجال أحذيتهم للدّخول إلى ساحة الدّراس (المحظورة على النّساء)، وللولوج إلى مخزن الحبوب أو المطمورة. حبوب الشّعير، مثل الخبز، ينبغي جمعها حين العثور عليها في الطّريق لتلافي أن توطأ بالأقدام، إلخ.

الضحيّة والمرأة. فهذه الأخيرة تُدرِج فيها عرضاً للزّينة بينما الثّانية تقدّم مادّة (الدّم) محظورة الاستهلاك. يوحي هذان العنصران بتواصلٍ يتمركز حول بنود غير تلك التي تحدّد رواج المنتوجات المستهلَكة. فالحنّاء التي تشربها البهيمة، مثل المسحوق الأسود (الكحل) الذي تُزيَّن به عيناها، تحيل على هِبَة الجسد داخل مؤسّسة الزّواج المُقَدسَنة.

لكن ما الذي ينبغي أن يهبَه الرّجل في المبادلة الزّوجية؟ الغذاء، والكسوة، وضحيّة للذّبيحة. ومقابل هذه الهبة يتوقّع تلقّي امرأة متزيّنة ومتجمّلة. وبما أنّه لا زواج بدون ذبيحةِ ضحيّة يوهب دمها ولحمها، فلا يمكن ـ مبدئياً ـ أن يكون اقتران دون بكارة تعرض نفسها لافتضاض دموي. دم البهيمة المُقدسنة والمذبوحة ـ وفق نموذج الطّقس الشّرعي ـ يطابقه دم البكر الموهوبة لشريكها في ختام سيرورة يباركها النّسق الطّقوسيّ والشّرع.

ذبيحة الزّواج تحمل اسم حلال، الذي هو نقيض حرام. ونلاحظ أنّ الحرام والمقدّس مرتبطان ارتباطاً وثيقاً؛ فالمقدّس حرام، أي محترَم ومحظور. ونلاحظ أيضاً أنّ حلال مشتقّ من جذر حل الذي يعني فتح، فكّ، إلخ. وعلى أيّ حال، وحتّى لو سلّمنا بأنّ الصّلة بين معنى جذر من الجذور والمرجع الواعي أو اللاّواعي للدّال ليست في غاية الوضوح، يبقى من المؤكّد أنّ الولوج إلى العلاقات الجنسيّة المشروعة لا يمكن أن يكون دون ذبيحة.

هِبَة الغذاء، وهبة الزّواج، صيغتان للمبادلة يتأسّس عليهما النّظام الاجتماعيّ، تمتزجان حميمياً على هذا النّحو في نفس الفعل.

غير أنّه يبقى من اللاّزم إيضاح لماذا، في الذبيحة، تنجزهما النّساء. للإجابة على هذا السّؤال، لابدّ أوّلاً من إعادة النّظر في مكوّنات الهِبَة. وبعد ذلك لابدّ من ردّ هذا الفعل إلى موقعه في سيرورة المجموع. وهذا يعني النّظر إليه على ضوء الأفعال الطّقوسية الأخرى. تلك التي تكون أبداً من فعل النّساء، ويمنعها منها إمّا الشّرع أو العادة.

ما تهبه المرأة للضحيّة، كما رأينا، هو الغذاء من جهة، ومن جهة أخرى الزّينة. أيّ غذاء؟ ذاك الذي تمارس رقابتها عليه عادة. ليس شعير الحقول؛ ولا أيضاً شعير الدّراس هو ما تهبه المرأة. وحتّى لو رغبت في ذلك، لا يمكنها أن تمسّه. فما عدا التّنقية من الأعشاب الضارّة، كلّ الباقي مجالٌ مقصور على الرّجال. من الحرث حتّى الدّراس؛ ولّما يعرق الرّجال والدوابّ على الشّعير المدروس، تُعدّ المرأة طعام الرّجال وتقترب في خجل من المكان لتمدّه إليهم. فمن المحظور عليها أن تخترق حدود ساحة الدّراس

(أنْرار). تقدّم إذن للضحيّة حبوب المنزل؛ تلك التي تحوّلها إلى غذاء. ممزوجة بالمكوّنات الأخرى التي تصنع الخبز. وقد وجدنا آنفاً حلاً لمفارقة هِبَة الحنّاء المصاحبة لهبة الغذاء هذه. ونلاحظ هنا، لدعم أكثر لهذا الحلّ، أنّ بين الغذاء والزّينة، يوجد شيء مشترك هو أنّ المكوّنات والنّشاط الذي تثيره والذي يحوّلها هي ملك خاصّ للمرأة. غير أنّه لابدّ من تذكّر أنّ الرّجل هو الذي عليه، في الزّواج، تقديم الطّعام والذّبيحة لتلقّي البكر ودمها، ووضع الرّجل المتزوّج، ورفيقة وأطفال. هكذا يتخلّى ليتلقّاها؛ لكنها تأخذ الغذاء وتمنح الأطفال، وتتلقّى دم الضحيّة لتسليم دمها. غير أنّ دمها، سوسيولوجياً، لن يُعتَرَف به لأنّ ما يصنّف ويمنح هويّة نسل الزّوجين هو دم الأب.

غير أنّنا نراها، في النّسق الطّقوسي الذّبيحيّ، هي، باستثناء الرّجل، وحدها التي تنجز فعل الهِبَة، وكلّ شيء يحدث وكأنّها تقدّم في الآن ذاته الغذاء والزّينة. وهذه الأخيرة إذا كانت عادةً في جهة المرأة، جهة هِبة الجسد، هبة دم البكارة، فهناك مفارقة أن تجد نفسها لحظةً مجتمعة مع الغذاء في نفس الفعل الأنثوي الواحد.

لنلاحظ، لحلّ هذه المسألة، التقسيم الجنسي للعمل الطّقوسيّ. يكون على الرّجال والنّساء الاستعداد للذّبيحة بسلسلة من طقوس التّطهير. في اليوم العاشر من الشّهر الأخير من السّنة المنقضية يكون النّحر. والشّهر الذي يسبقه ذو قدسية خاصّة: غسل صارم، وصيام، وإمساك عن العلاقات الجنسية تميّز حياة المسلمين الورعين. وبعض الأيّام، خصوصاً التّاسع من شهر الذّبيحة، هي أيام التزام دقيق أكثر من غيرها. ذلك يوم عرفات المشهور الذي يترك فيه الحجّاج مكّة إلى جبل عرفات. وقبل ذلك يكونون قد أدّوا كلّ الطّقوس الأخرى، منها الطّواف بالكعبة، حيث الحجر الأسود، التي يُنسب بناؤها إلى إبراهيم. في ذلك اليوم إذن، يذهب الحجّاج من مكّة إلى جبل عرفات حيث يقفون أمامه لصلاة تبدأ حوالي الثّانية بعد الظّهر، ولا تنتهي حتّى مغرب الشّمس. هكذا يكونون قد أدّوا تقريباً كلّ طقوس الإحرام التي ينهونها في الغد بالذّبيحة. في ذلك اليوم، العاشر من الشّهر، يقصدون منى، ويرمون سبع حصيّات على نصب من الحجر (الرّجم)، ويُهدون أضحية. فقط بعد الذّبيحة يمكن للحاجّ أن يتحلل من الإحرام، أي يحلق شعره، وينزع لباس الإحرام، إلخ.[25]

في القرية، كما في مكّة، لابدّ من التحرّك في حال إحرام. الرّجل المُحرِم هو الذي

25. عن الحجّ، انظر مادّة *«Hadj» in Encyclopédie de l'Islam*

يقوم بالنّحر. على تلك الحال، في القرية، ينجز الرّجال والنّساء الذّبيحة. غير أنّ بعض الأفعال، كما لاحظنا، مخصوصة للرّجل. الصّلاة وسماع الخطبة التي تتلوها، والوجبة المشتركة، وتأدية مصاريف فقيه الكُتّاب هي من اختصاصه حصراً. له خصوصاً دون منازع الفعلُ الحاسم الذي يذبح[26] الضحيّة الموجَّهة نحو القِبلة. وإذا ما عجز عن ذلك، ينجزه الابن، أو القريب، أو رجلٌ آخر. وفي كلّ الأحوال، وأيضاً خارج الذّبيحة، لا يُسمح أبداً للمرأة بالذّبح. والمضحّي الواجب هو من جهة أخرى رجلٌ متزوّج. إنّه ربّ الأسرة. وإذا كان ممكناً، من المستحسن أن تكون لكلّ رجل متزوّج (داخل أسرة موسّعة تعيش تحت نفس السّقف) ضحيّة.

وبعبارة أخرى، إلى الأب تعود مسؤولية وواجب أن يُجدّد كلّ سنة فعل إبراهيم. والخطبة التي يصغي لها تجعل من ذلك فرضاً ومرجعاً صريحاً يُلزِم كلّ الأمّة. ما يُنحَر هو للّه، مثل ابن إبراهيم والكبش المبارك الذي استُبدل به. والعبارة المنطوق بها مباشرة قبل ضربة حدّ السكّين ـ «باسم الله الرّحمن الرّحيم، الله أكبر» ـ توضّح وضع الضحيّة. هذه العبارة ينبغي النّطق بها في القنص قبل رمي الطّريدة، وفي الجهاد قبل الانطلاق للاستشهاد دفاعاً عن الأمّة الإسلامية. أن تَقتُل أو تُعرّض نفسك للقتل، هما في هذا السياق ومن وجهة النّظر هذه، متكافئان. لا يوجد، عند التّدقيق الصّارم، من لحم حلال سوى ذلك النّاتج عن بهيمة ذبيحة. لكن يمكن القول أيضاً إنّ القسم الثّاني من العبارة التي ينطق بها المُضحّي تجعل تكافئاً بين الضحيّة الذّبيحية والمقاتل الشّهيد في سبيل قضيّة مقدّسة. في هذه الحال كما في تلك، تبدو الأمّة بمثابة مُضَحٍّ جماعيّ.

26. الذّبح في الشّريعة الإسلامية هو قطع حلق الضحيّة مع الوريدين بواسطة سكّين جيّدة الشّحذ.

# الفصل العاشر

## الطّقس والأسطورة:
## معنى ولا معنى الذّبيحة

هكذا تمهيداً للهِبَة الأنثوية، توجد المحاكاة *(mimesis)* الإبراهيمية الذّكورية، التي فضلاً عن ذلك تشكّل المرحلة الوحيدة التي تعترف بها الجماعة. فعل المرأة ليس له وجود عموميّ. ها نحن إذن أمام ضحيّة تُعيِّن جماعة من المضحّين، حيث كلّ شيء يجري وكأنّ هذا التّعيين ينبغي أن يتبع نفس الخطّ الذي يُحدّد ويعزل الأُسَر. والواقع أنّ الخطّين يستعيران من بعضهما وهما متطابقان. إنّ دم الأب، المُتعيِّن سوسيولوجياً بوصفه وحدةً أُسَرية وبطركية، على شاكلة دم الضحيّة، يُعيِّن هذا الكيان نفسه بوصفه وحدةً مُضحّية. وحول هذه النّقطة، يلتقي تحليلنا بتحليل والتر بوركرت، دون أن نستعير منه تطوّريته ولا «الأسس» البيولوجية لوظيفيته التّفاعلية[1].

هذا التّعيين، الذي يُقيمه حصرياً دمُ الضحيّة ودم الأب، يؤسّس الموازاة والقرابة بين الاثنين من جهة، ومن جهة أخرى يتعارض مع هِبَة دم البِكر التي يجعلها بمثابة ضحيّة، غير قائمة بالتّعيين. هذا يعني القولَ إنّ في كلّ هذا المجموع لا يوجد سوى حدّان وسيطان، يبدوان مستغرقين في الفعل: الضحيّة الذّبيحية والشّهيد. الأولى تعمل بين الجماعة والله. والثّاني بين الله والأمّة الإسلامية. يشتغل هذان الحدّان على مستويين مختلفين سنسمّيهما، متبعين في هذا استعمال كلود ليفي-ستروس، النّسق

1. Walter Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth (trad.* par Peter Bing), University of California Press, Berkeley, 1983، الفصل الأوّل خصوصاً ص. 73-78. وقد صدر كتاب بوركرت للمرّة الأولى بالألمانية في برلين، سنة 1972.

الدّيني والنّسق الحربيّ. وبين هذا وذاك يبدو تكافؤ الصّلة بين المظاهر التي تعيّنهما على التّوالي.

وهكذا، فنسبة الضحيّة الذّبيحية إلى ربّ الأسرة هي نسبة الشّهيد إلى الأمّة الإسلامية. إذا كان هذا يبذل نفسه مكان تلك، إذا لم يكن سوى شهيد في أمّة من الشّهداء، فالضحيّة الذّبيحية إذن تبذل نفسها مكان الأب. ويمكن أن ندقّق النّموذج ونميّز ضمن النّسق الاجتماعي نسقاً عائلياً، بيتياً وأبوياً، يحدّده مجموعُ علاقاته بمختلف أعضاء الوحدة الأسرية، ونسقاً جنسياً يحدّد سلسلة العلاقات التي يفترضها اختلاف الجنسين داخل الأسرة، إلخ. غير أنّه لا جدوى كبيرة في وضع لوحة استيعابية، في البداية، لهذه الأنساق التي ستظهر طبيعياً مع تقدّم التّحليل. لنكتف باستخلاص أنّ الهِبَة، التي تصون بهذا الجماعة العامّة، تغطّي (وعلى نحو مّا تخفي) التّناسل الطّبيعي الذي تجعله ممكناً هبةُ المرأة الغذاءَ للرّجال (تماماً قبل النّحر) وكذا هبة الابن الذي تعيد به إنتاج الجماعة. ولأنّ هذه الأخيرة ناتجة عن روابط الزّواج، فليس من العجب أنّ المرأة، في لحظة من السّيرورة الطّقوسية، تجمع في يدها وبنفس الفعل هبةَ الغذاء وهبة الزّينة بوصفها علامة الهِبَة الجنسيّة.

أحد الأنساق، على المستوى الأسري، يضبط في العمل الطّقوسي موقعَ الأب، رئيس الوحدة الأسرية، بالنّسبة لسائر أعضائها. فهو في الذّبيحة يحتلّ المكان الأوّل في ذروة الفعل: فعل الذّبح. والحال أنّ أسطورة إبراهيم تحمل إضاءة إضافية عن هذا الموقع. لنقارن الدّرس المستخلص من أفعال الأب إبراهيم بذاك الذي قدّمه لنا سلفاً تحليلُ الطّقس.

محلّياً، هناك حيث عاينّا العيد، يعرفون رواية من القصّة العامّة الانتشار في العالم الإسلامي عن ذبيحة إبراهيم لابنه إسماعيل. يُذكّر الأئمّة بفعل الأب الشّيخ إبراهيم، كلّ عام في خطبهم أو في أحاديث الوعظ مع أهل القرية. كثير من هؤلاء سمعوا المدّاح ينشدها في السّوق، أو في ساحات المدينة. وفي رصيدهم، تتجاور الطّاعة المثالية لجدّ السّاميين مع سِيَر ومعجزات الأنبياء، ومآثر الفاتحين العظام، والأوصاف الدّقيقة جدّاً لفناء العالم وما يحصل لكلّ واحد عشيّة دفنه في القبر... هذه قصّة فعل إبراهيم كما يرويها فقيه كتّاب قرآني:

في المنام، سيدنا إبراهيم، عليه السّلام، جاءه الأمر بذبح ابنه إسماعيل ليزداد قرباً

إلى الله. لذلك أبعده بحجّة البحث عن الحطب للبيت وكشف له عن الأمر الإلهي. أطاع الابن وأوصى أباه بشحذ الشّفرة جيّداً حتّى يهون عليه الموت. لكن لحظة وضع نبيّ الله حدّ السكّين، لم يحزّ شيئاً وفوراً ظهر الملاك مع كبش من الجنّة. بعد الذّبيحة، رحل إبراهيم لبناء مكّة أمّ القرى.

هذا السّرد، الذي استعاره موروث شفهي من موروث مكتوب، يلخّص «وقائع» ترويها بتفاصيل أوفر المؤلّفاتُ المخصّصة لقصص الأنبياء؛ وهو أدبٌ وعظي ينتسب لنوع له أساتذته ومؤلّفاته الكلاسيكية. الثّعلبي أحد هؤلاء (توفي مطلع القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد) كان قد خلّف مؤلَّفاً يقدّره أدباؤنا كثيراً[2].

عديدة هي الفصول التي ترويها القصص المكتوبة ولا يرويها الموروث الشّفهي. فلا يروون عن رواح ومجيء إبراهيم بين بلده، الشّام، حيث توجد سارة، أمّ إسحق، ومكّة حيث ترك هاجر، أمّ إسماعيل، ولا عن الدّابة التي يمتطيها، والتي ليست سوى البُراق الذي سيركبه نبيّ الإسلام فيما بعد، ولا المحاولات العقيمة لذبح الابن الذي تحمي رقبته بمعجزة صفيحةٌ من النّحاس، ولا أخيراً السّيرة الخارقة للكبش الذي يعود، حسب البعض، إلى هابيل ابن آدم. ويمكن للقارئ المهتمّ الرّجوع إلى نصّ الثّعلبي. ويقدّم أيضاً هذا المؤلّف رواية مخالفة، يقول بها بعض أوائل علماء الإسلام، ترى أنّ الابن المنذور للذّبح، في توافق تامّ حول هذه النّقطة مع الموروث العبري، ليس إسماعيل، بل إسحق، لا ابن هاجر، بل ابن سارة. وخصوصاً تأسيس مكّة والبيت الذي تجعله الرّواية المحلّية بعد الذّبيحة، وبالعكس تجعله الرّواية العالِمة للثّعلبي فصلاً مستقلاً يقع مباشرة بعد الطّوفان.

أيّاً تكن الاختلافات بين هاتين الرّوايتين ـ المحلّية والعالِمة ـ، يبقى مع ذلك أنّ في هذه وتلك، يظهر إبراهيم تحت سِمات البطل المؤسِّس للحضارة. استقرار هاجر وابنها فيما سيصبح مكّة يثير ظهور الماء والتوطّن البشري الأوّل. وتشييد بيت الكعبة يختم هذا «الخلق» الذي هو خلق الإسلام الأبدي. والرّواية الشّفهية، على إيجازها، تؤكّد بنفس القوّة على تأسيس «أمّ القرى». «غلط» الرّواية الشّفهية، بالمقارنة مع الرّواية العالِمة، ليس إذاً غلطاً تماماً، وفعل الذّبيحة الحاسم الذي يُكمل مجيء الحضارة والقانون يحتلّ مركز

2. الثّعلبي، المصدر المكور في الفصل الثالث، هامش 5.

الرّوايتين[3].

يخضع إبراهيم لله وإسماعيل لأبيه. خضوع وتنازل مزدوجان: هذا يتنازل عن ابنه وذاك عن الحياة. هكذا يواجه الاثنان اختبارَ الموت وبه يفوزان بالعقد المؤسِّس لمدينة البشر، التي هي مدينة الله. وهكذا يجد الفعلُ المبتدئ للمجتمع والحضارة نفسه مُنْجَزاً بأكثر الطّرق درامية يمكن تصوّرها. في مأساة، هي مثل كلّ مأساة، تستمدّ حوافزها من تنازل، تفرضه قوّة فوق بشربة وتختتم بالموت.

ومثل كلّ فعل مأساوي، فذبح الابن بيد الأب، من منظور بشريّ، يظلّ ملتبساً ولا مفهوماً. فمن جهة، يأمر الله بذبيحة بشرية، ومن جهة أخرى الضحيّة ابنٌ رُزقه الأب الشّيخ «الواهن» بعد دعاء مُستجاب، وهو فوق ذلك سيخلف الأب في استمرار العبادة[4]. وأكثر من هذا، فسيناريو الذّبح، للشّروع في الحركة، يورد هدفاً سيتكشّف عن كونه كذبة. والحال أنّ هذه الكذبة تعكس الأدوار الاجتماعية المعتادة: الأب يأخذ مكان الأمّ ويذهب ليحتطب. وإذا ما سلّمنا بأنّ هنا كذباً وعكساً، كيف يمكن آنذاك فكّ هذه «الرّخاوة» لنصّ يريد أن يكون شهادة وعلامة على الحقيقة؟

سنلاحظ أوّلاً أنّ الله قد أمر إبراهيم بذبيحة خليفته، ممثّلاً في شخص ابنه. لا يمكن تصوّر فعل أكثر خطورة، إذا ما تذكّرنا أنّ هدف الأسرة هو إنجاب الأبناء، الامتدادات الجدبرة بالأب. إبراهيم، دون وريث ذكر، يبدو انقطاعاً لنسبه من جهة الأب. ذلك أنّ إسماعيل في منطق الموروث العربيّ الإسلامي هو الابن البكر الذي وهبه الله لإبراهيم أوّلاً لمّا توسّل إليه أن يرزقه خلَفاً روحياً. في هذه الظّروف، ذبيحة إسماعيل تقطع النّسب وتجعل إبراهيم في نفس وضع المرأة العاجزة هي أيضاً عن استمرار نسب أسرتها، لأنّها محكومٌ عليها في هذا النّظام أن لا تنجب سوى نسب زوجها. فليس من العجب إذن

3. عن كلّ هذه النّقاط انظر الثّعلبي، المصدر المذكور، ص. 79-95. وعن بناء الكعبة، ص. 85-91؛ وعن رؤيا إبراهيم وما ترتّب عنها، ص. 91-94؛ والرّوايتان، إحداهما تمثّل إبراهيم وإسحق، والثّانية إبراهيم وإسماعيل، ص. 93-94.
إبراهيم، وفق نفس المصدر، قد رحل بهاجر مع ابنها إسماعيل إلى موضع مكّة والكعبة تلافياً للخصومات بينها وبين سارة التي بقيت في الشّام مع إسحق والأب الشّيخ. عن هذه القصّة انظر الثّعلبي، ص. 71-72. هذه هي بداية التّأسيس الذي سيكمله إبراهيم وإسماعيل ببناء «بيت الله» (الكعبة). حول ذبيحة إبراهيم، القرآن، سورة الصافّات، آيات 81-113؛ وعن استقرار نسل إبراهيم حول الكعبة وتأسيس الإسلام، سورة إبراهيم، آية 38-40؛ وعن تشييد الكعبة، سورة البقرة، آية 118-119، وسورة الحجّ، آية 27. وأخيراً عن الحجّ والذّبيحة، سورة الحجّ، آيات 26-30.
الشّام يطابق سوريا وفلسطين في العصور الحديثة، مع القدس ومقام إبراهيم بوصفهما أوّل موضعين ذوي أهمّية بالنّسبة للمسلمين ودمشق التي ستصير فيما بعد عاصمة الإمبراطورية.
4. سورة الصافّات، آية 87، والثّعلبي، المصدر المذكور، ص. 81-82. وحسب الفيلسوف السّوري صادق جلال العظم، تبدأ ذبيحة إبراهيم بتراجيديا زائفة، لا بتراجيديا حقيقية (كالتّراجيديا اليونانية التي يقارنها بها)، لأنّ الشّخصيات في الأولى تستفيد من نهاية سعيدة، انظر **نقد الفكر الدّيني**، بيروت، دار الطّليعة، 1982، ص. 67-68، 76-78، 81-82.

أن يذهب الأب الشّيخ للاحتطاب، لأنّه بذبيحته لوريثه صار يشغل موقعاً مجاوراً لموقع المرأة، ومطابقاً له.

إنّ الأب، بذبحه للابن، يُضحّي بنفسه بوصفه أباً. شهيدَ عَقْدِ أقصى القرب من الله. ونتيجة لذلك، شهيدَ الجماعة المتحضّرة التي يؤسّسها ذلك الخضوع. ومن زاوية النّظر هذه، يتبيّن في الأسطورة استبدالٌ مزدوج: الابن والبهيمة يُستبدلان بالأب. والموت باعتباره رجوعاً إلى الله وتضحية من أجل استمرار الجماعة (تأسيس مكّة)، يجد معناه خلف القناع المرعب لقتل الأب الابنَ.

في خطاب الأسطورة الظّاهر، يُفتدى الابن. هنا ربّما النّقطة الأكثر التباساً. إذ يُفتدى لماذا؟ دون شكّ لخلافة الأب. والواقع أنّ الأب، في صورة مُثقلَة كوحي متعدّد المفاتيح، هو المُفتدَى، لأنّ الابن بديلٌ. لكن ماذا يفعل بعد الاستبدال بالبهيمة (التي في الخطاب الظّاهر تفتدي الابن وفي الخطاب الكامن تفتدي الأب)؟ إنّه يؤسّس المدينة. هكذا نجد أنفسنا أمام هذه الاستمرارية المُلتمِسةِ لزوالَها لفائدة خليفة. ليس هذا قتلاً حقيقياً، كما تريده الأسطورة الفرويدية. إنّه شبه قتل، مع إثارة شديدة، قد تمّ تلافيه بفارق ضئيل وبمعجزة تحوّله إلى استخلاف منظَّم اجتماعياً، لم تتعيَّن صيغته في الأسطورة؛ دون شكّ لأنّها لن تضيف شيئاً إلى جوهر الخطاب.

الأسطورة، عبر منعطف فظيع يأمر فيه الله بقتل الابن، الألصق قرابة بالأب، يعود في الواقع إلى تعريف الوحدة الأُسَرية التي صادفناها سلفاً في تقسيم العمل الطّقوسي. هناك، كما رأينا، يُعيِّن الفعلُ الذّبيحيُ الوحدةَ الأُسرية بواسطة علاقة الجماعة برئيسها، بنفس الطّريقة التي تُعيّنها الضحيّة الذّبيحية بوصفها جماعةً مُضحيّة. لكن العلاقة بين هذه الأسطورة والطّقس، الذي تبرّره في نظر المؤمنين، ليس بديهياً.

التّفسير، بالطّبع، يستند إلى مفهوم أقصى للذّبيحة وإلى موروث مُبجَّل، يُدين الاقتداءُ به منذ البداية كلَّ محاولة للتّساؤل باعتبارها مساساً بالمقدّسات؛ لكن فضلاً عن أنّه لا يمكن بهذه الطّريقة تبرير مقتل الابن من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن للتّنازل الأقصى أن يُنجَز، أو يصير رمزاً، إلاّ بالتّدمير الذّاتي. تلجأ المسيحية إلى تأليه الابن لتقديم التضحية الذّاتية للأب. الأسطورة التي احتفظت بها الذّاكرة الإسلامية تخرق بهذا المعاييرَ العادية، ولكن أيضاً المعايير العليا للذّبيحة القصوى والخارقة للعادة. ومن هنا فهي تبتعد عن الطّقس. والحال أنّ هذا الأخير يتميّز عنها سلفاً، كما رأينا، بواقع أنّ

ربّ الأسرة يتماهى مع الضحيّة المذبوحة. وهكذا فإنّ ما يفصل بينهما هو أكثر من مجرّد اختلاف؛ الأسطورة، من وجهة نظر الضحيّة، تعكس الطّقس. وعملها، الشّبيه في هذا بعمل بعض الأحلام، يقوم على تقديم صورة معكوسة عن الضحيّة.

ما بين الاستحضار العموميّ لأسطورة إبراهيم والذّبح، الذي إنْ لم يكن علنياً فهو مع ذلك عامّ، توجد «عادات النّساء هذه» التي، بالمقارنة مع الطّقوس الذّكورية، تنطوي على شيء من السِّرية. والرّجال يقفون من هذه الممارسات مواقف متجاذبة. يتحاشون منعها، وفي بعض الأحيان يشجعّونها في الواقع بسلسلة من حركات تفيد القبول. لكنّهم يزعمون في الآن ذاته أنّهم لا يرون فيها سوى «عادات النّساء» التي لا ينبغي إعارتها أيّ اهتمام. وإذا ما حصل أن ينتقدوها أحياناً، فهم يبرهنون على تساهل حقيقيّ تجاهها. أثناء عدّة أعوام، من 1981 حتّى 1984، استطعنا أن نعاين ذبائح عديدة. وحدهم الشبّان المتعلّمون في المدن، في مدارس وجامعات الدّولة، والدّاعون إلى إصلاح إسلاميّ سلفي، يحاولون أن يمنعوا جذرياً الإعداد الأنثويّ للضحيّة. وفي حالة عاينّاها، اعترض الابن بين الأمّ والضحيّة، وهكذا منع كلّ إعداد. لكن سواء بالمنع أوبالتّساهل العلنيين تقريباً، يظلّ الدّور الذي تلعبه المرأة شيئاً «خصوصياً» جدّاً بالنّسبة للمعنى العموميّ الذي تُسنده السنّة الموروثة للذّبيحة، ومثل سائر الأفعال الطّقوسية التي ينجزنها، يتّخذ موقعه ارتجالاً تقريباً.

هكذا الشّأن، طبعاً، بالنّسبة لأخذ جزء من دم الضحيّة ورشّ الملح على الباقي. الذّبح سريع، لأنّ حدّ السكّين ينبغي أن يكون جيّد الشّحذ، والحركة واثقة، قويّة، سريعة للغاية. لا ينبغي للضحيّة أن «تتعذّب». إنّها مُضجَعة على جنبها تجاه الشّرق[5] ورجل يساعد الذّابح في شلّ حركتها تماماً قبل الضّربة القاتلة. لمّا ينبجس الدّم من الحلق المذبوح، تُسرع زوجة المُضحّي وتجمع منه ملء مغرفة[6]. تغمس فيه سبّابتها وترسم نقطة حمراء على الجبين فوق الأنف. كذا تفعل النّسوة الأخريات. يغمس بعض الرّجال والنّساء أعقاب أقدامهم العارية في الدّم الذي تشربه الأرض فوراً. تكون الضحيّة قد

5. في اتّجاه مكّة. ومن الخطأ الزّعم، مثل أ. بل، أنّ الضحيّة ينبغي أن تتعذّب. ويؤكّد هذا المؤلّف على «نظرية» مغلوطة عن تمديد عذاب الضحيّة، لتدعيم «نظريته» عن الضحيّة بوصفها كبش فداء عليها أن تتعذّب طويلاً قبل أن تموت لتُظهر بذلك «أنّها تحمل فعلاً الخطايا المثقلة بها». Alfred Bel, «La Fête des sacrifices en Berbèrie», art. cit., p. 108; aussi p. 105

6. مغرفة كبيرة من الخشب تُستعمل في المطبخ. وكثيراً ما كانت تُستعمل في الماضي في مواكب الاستسقاء. كانت تُكسى كالدّمية وتحمل اسم تِغنجة. عن هذه العادة انظر مقال لاوست المذكور في هيسبريس، 1921، وخصوصاً *Mots et Choses berbères*, art. cit., p. 204

أُطلقت سلفاً؛ تضطرب لحظة، وتطلق حشرجات الاحتضار. ولما تنطرح أخيراً هامدة الحركة، تُجرّ بعيداً عن بركة الدّم. يُغسَل المنحر؛ ويُقطع عنقها لفصل الرّأس عن البدن ويبدأ السّلخ. بسرعة ترشّ زوجة المضحّي قبضة من الملح هناك حيث جرى الذّبح.

دم الذّبيحة مُشبَع بالبركة[7]: هِبَة لدُنية وقدرة خارقة تفيض عن الله ويمكن أن تعمل داخل أشياء أو كائنات حيّة أو أشخاص. هكذا الأولياء مثلاً يمتلكون البركة. لكنّ عطيّة لهذا الوليّ تصير كذلك أيضاً، ولمّا تكون في شكل طعام من الأطعمة يكتسب قدسية يمنحها لأولئك الذين يأكلونه. قدسية تمنحه قدرة ملموسة. يمكن مثلاً أن تشفي بعض الأمراض وتُبعد الأرواح الخطرة. كذاك شأن دم الضحيّة. مُتيبِّساً، سيُستعمل في التّباخير ضدّ الأمراض. وهو، مع المرّارة، جزءان من البهيمة لهما القدرة على الإشفاء. غير أنّ المرّارة ستستعمل حصرياً في الجروح، بينما الدّم، على شكل دخان، سيُستعمل بشكل أكثر ضد الأمراض المنسوبة للأرواح. أمّا الملح المرشوش على البِرْكة المتخلِّفة هناك عن الذّبح، فيشاء العلم المحلّي أن تكون طاردة للأرواح الشرّيرة، أي الجنّ[8]. وبالمقابل، فالعادات القائمة على غمس العقب في الدّم، وبالنّسبة للنّساء وسم الجبهة به، نادراً ما تُبرَّر. الأخيرة لا تُبرَّر أبداً، بينما، في الاعتقاد المحلّي، لن تشكو الأقدام المغموسة في الدّم من التشقّقات، مهما تكن قساوات الشّتاء.

الذّبح يسلم الضحيّة نهائياً إلى الله. لكن لن يخطر على بال أحد الزّعم بأنّ اللّحم الذي تلتهمه الأسرة يذهب أيضاً إلى الخالق! شيء آخر هو ما يعود إليه. لا يوجد تفسير محلّي واضحٌ حول هذه النّقطة. لكنّ الجميع يعلم أنّ روح الضحيّة تذهب إلى الجنّة، حيث تلحق بها أرواح المؤمنين الصّالحين. ولا علاقة بين الرّوح والدّم. هذا يذهب ناحية الجنّ بينما تلك تشقّ طريقها نحو مقام الملائكة.

وإذْ بلغنا هذه النّقطة، لنتوقّف عند هذه الألفاظ المترابطة مثنى مثنى: أرواح/ دم، دم/ جنّ. إنّ ترابط هؤلاء الأخيرين مع الدّم مُعبَّر عنه بوضوح داخل السّياق الذّبيحيّ وخارجه. لكن نصادفه في الذّبيحة بشكل صريح. كلّ أهل دواوير الوادي، بعد الحصاد،

7. عن البركة، انظر الفصل الثّاني، هامش 26.

8. الجنّ كائنات غيبية، لا مرئية. يقسّم علم الكونيات الإسلامي الكائنات الغيبية غير المرئية إلى قسمين: الملائكة والجنّ. وهؤلاء وأولئك هم في خدمة الله. لكن بينما الملائكة كائنات فردوسية، طاهرة وخيِّرة، فالجنّ قد خُلقوا من نار ويمكن أن يصيبوا البشر بالأمراض أو مصائب أخرى. وتريد الحكمة الشّعبية أن «يضرب» الجنُّ البشرَ، في بعض الظّروف. فلابدّ إذن من التصرّف بحذر لتلافي إثارة ضرباتهم. غير أنّه في حال مباشرتهم للفعل، توجد وسائل لإبطال مفعولهم. يمكن للسّحر أن يجعلهم في خدمة البشر. ويريد العلم المحلّي أن يكون الملح والمعدن ذوي نجاعة خاصّة في الاحتماء من تدخّل الجنّ. عن الجنّ في المغرب انظر Westermarck, *Ritual and Belief, op. cit.*, I, chap. iv et *Survivances païennes, op. cit.*, p. 11- 13 et 18- 25

يتجمّعون سنويّاً في ضريح سيدي شمهروش، على ضفّة النّهر وقريباً من عين.

يوجد الموقع على مسافة نصف يوم مشياً من أعلى قمم الأطلس، توبقال، حيث تنبع المياه. يُقام عيد كبير هناك، يجذب الحشدَ القادم من الأودية المجاورة ومن المدن الكبرى. الطّقس الأساسي الذي يقوم به الجمع هو ذبيحة بقرة أو ثور تكريماً لسيدي شمهروش «سلطان اجنون» (الجنّ)، ووليّ الوادي. كلّ الذّبائح تجري في موضع واحد حيث يختفي الدّم، «شربه سيدي شمهروش، الذي يرغب في الدّم فقط[9]».

السّيرورة الذّبيحية، المتبعة حتّى الذّبح، كما رأينا، تُعيّن وتعزل حدود الوحدة الأسرية. وتؤكّد أيضاً على شروط استمرارها: إنجاب الابن. لكنّ هذا الإنجاب لا يتمّ دون المنعطف الإجباري بواسطة المرأة التي تعترض بهذا بين الأنسباء من ناحية الأب. بأيّ وسيلة تدخل في تناسلهم؟ بالذّبيحة المزدوجة التي تتسلّم بها دمَ ضحيّة، والذي تسلّم مقابله، بوصفها ضحيّة ذبيحية حقيقية، دمها لتتيح خلافةَ الأب. بعد أن تستقرّ في البيت، تُسلّم إلى الضحيّة (بديل الأب) تركيباً من الغذاء والزّينة المرتبطين بالحياة الجنسية. إنّهما حدّان للتّناسل الطّبيعي. وبالمقابل، تتلقّى الدّم. هِبَةٌ مضادّة تجعل منها السيّدة والوسيط المحتوم بين، من جهة، عالم الجنّ، الذين يعمرون الظّلمة، ومن جهة أخرى، عالم الرّجال: خُدَّام الله والملائكة. في كلّ أسرة توجد خدمتان: خدمة المرأة العاملة في الصّلة بين النّظام البشري والنّظام الغيبي القويّ والخطير؛ وخدمة الرّجل العاملة في الصّلة بين النّظام البشري والنّظام الغيبي القويّ والخيِّر. ورغم ذلك يظلّ المجموع معلّقاً كلّياً بسلطة الرّجال الذين يُشغِّلون حركة كلّ الفعل الطّقوسيّ. وإذا كانت وظيفتهم مُعترَفاً بها وممنوحة القيمة، فوظيفة النّساء ينبغي مبدئياً إنكارها، حتّى لو كانوا يعلمون، مثلهنّ، أنّه لا يمكن العيش في سلام دون استرضاء، وحتّى إبطال القوى الجهنّمية. يجد التّجاذب الذّكوريّ هنا، أمام هذه الممارسات، أحد مصادره الرّئيسية. لاسيّما أنّه في بعض تواريخ السّنة الفلاحية، يجعل الرّجال من أنفسهم خُدّام عبادات كائنات مُؤنْسَنة بالسّمات العامّة للقداسة، لكن تظلّ سيماهم إمّا طيّ الغموض، أو، في بعض الحالات، تكون موصوفة صراحة بمظهر كائن تحت أرضي أو جنّ، كما يدلّ عليه مثال سيدي شمهروش.

9. الدّم والجن مرتبطان هنا كما في كلّ مكان بالمغرب. لذا فدكاكين الجزارة وخصوصاً المجازر هي الأماكن التي يرتادها الجنّ بشكل خاص، ومن ثمّ فهي خطيرة. ومن جهة أخرى، دم الموتى موتاً عنيفاً مرهوب بوصفه مادّة للسّحر قاتلة للأطفال. هذا الاعتقاد عامّ في المغرب بين النّساء.
عن سيدي شمهروش، إضافة إلى حسن رشيق، المرجع المذكور، انظر Doutté, *En Tribu*, *op. cit.*, p. 90

وسواء كانت قد قد استولت عليه ضدّهم، أو قد جعلها الرّجال تتخصّص فيه بالرّغم عنها، فالصّلة بالأرواح في الذّبيحة هو مجال المرأة وعليها أن تواجه كلّ أخطاره؛ لكن تلك الأرواح تمدّها بقوّة وأسلحة رهيبة. كلّ رجل يعيش إلى جانب امرأة لا يمكن أن يتلافى قوّتها الخطيرة إلاّ إذا رضيت بحمايته منها. ومن ثمّ علاقة القوّة هذه التي تُقرّها الذّبيحة حيث الرّجل يستأثر دون شريك بمبادرة المجموع، أي الصّلة بالله وبجماعة المؤمنين. بينما المرأة المُقصاةُ إلى مبادلة الطّعام والدّم، تسخّر مع ذلك القوى الخطيرة، من حيث هي سيّدة خفيّة ومُخيفة للتّناسل. وفي نهاية هذه السّيرورة من الهِبة والهبة المضادّة التي تباشرها مع الضحيّة، تقدّم لها هذه فضلاتها، المُقَدْسنة بنفس فعل الذّبح الذّكوريّ هذا. فالبهيمة المسلوخة والمبقورة، يُفرَغ جهازها الهضميّ. تجمع المرأة الفضلات لتنثرها في الزّريبة. وهكذا تنتقل من تناسل البشر إلى تناسل الحيوان. إنّ معنى ووظيفة مثل هذا الدّور والخطاب الذي يبسطه واضحان؛ خصوصاً التّجاذب الذّكوريّ تجاه نشاط المرأة يتوضّح بهذا التّقسيم للعمل الطّقوسي، وبسلسلة الحدود المترابطة التي تتعيّن به وظيفتها إزاء وظيفة الرّجل.

على أيّ حال، هنا تتوقّف صلة المرأة بالضحيّة الحيّة، وبالدّم، والفضلات، والجثّة. سلخ وإفراغ الضحيّة، عكس الذّبح، ليس اختصاصاً محصوراً في ربّ الأسرة. يتولّى أولاده، متزوّجين أو غير متزوّجين، الضحيّة الميّتة ولا يغادرونها إلاّ حين تتحوّل إلى جثّة جاهزة للتّقطيع. ومن النّادر جدّاً تناول اللّحم يوم الذّبيحة نفسه. وحدها الأحشاء، والأعضاء الباطنة، والرّأس، والأكارع تُستهلَك في اليوم الأوّل. هنا أيضاً، كما رأينا، يفصل الطّبخُ بين الرّجال والنّساء. فاستهلاك الأحشاء يقوده الرّجال. ويمكن للمرأة الحضور، لكن بصفة خادمة لا طبّاخة. ومجموع مراسيم الشّاي التي تصاحبه هي ملك للرّجال. المرأة تطبخ الباقي، في المطبخ، على موقد البيت. نوجد هنا أمام تتالٍ وتعارض بين المشويّ والمسلوق، قريب بشكل فريد من ذلك الذي أوضحه مارسيل ديتيينّ في النّسق الطّبخي والغذائي للذّبيحة الإغريقية.

تناوب وتتالي مشوي/مسلوق يجعلان موقع المرأة جهة المسلوق، وقوى الطّبيعة، وديميتر [إلهة الخصب عند الإغريق] وإذن أيضاً جهة نموّ وتجدّد النّباتات الغذائية (الحبوب)[10]. هذا الموقع يتحدّد أيضاً في الأسطورة الهسيودية للذّبيحة، حيث

10. Marcel Détienne, *Les Jardins d'Adonis, la mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972, p. 207-209; et 157

هذه الأخيرة تظهر من بين السّمات الثّلاث للوضع البشري، والاثنتان الأخريان هما الزّواج والزّراعة. وفي نهاية المواجهة بين زيوس وبروميثيوس، يؤول دخان الضحيّة الذبيحة إلى الآلهة، المنفصلة نهائياً عن البشر الذين يلزمهم لأجل التّغذية أن يلجأوا إلى المنتجات القابلة للتعفّن (اللّحم المطبوخ). المرأة بالزّواج، والنّبات بالزّراعة يصيران علامات التّناهي ومع ذلك ضروريين لإعادة إنتاج النّظام البشريّ[11]. هذه الخلاصات توافق وتؤكّد تلك المستخلصة من دراسة أساطير وطقوس أدونيس. تتصنّف المرأة فيها جهة مقولات الأسفل، والمتعفّن، والجسد، وبهذا الموقع تتميّز عن أولئك الذين لا يعيدون الإنتاج (الرّجال/ العاشقات في الطّقوس الأدونيسية) الواقعين دائماً جهة الأعلى، واليابس، والدّخان، والعبير، والمشويّ[12]... والحال أنّه في الموكب الذّبيحيّ لآيت ميزان، تظهر الزّراعة والزّواج في كنايتي الشّعير والحنّاء المحشوين قسراً في خطم الضحيّة.

النّسق الطّقوسي الإسلامي، مثل الذّبيحة الإغريقية لا يعكس إطلاقاً الجماعة، ولكن إذا جاز القول يرتّبها بنظام بديهيات الصّلة بين الإنسان والله التي يضعها، وبالمشروعية التي يزوّد بها نظام البديهيات هذا الذي صار قاعدة للجماعة المندرجة في الملموس. وعلى خلاف الذّبيحة الإغريقية، يتبدّى أقلّ تأثّراً بالجدالات التي تهزّ المدينة، وموجَّهاً كلّياً نحو الوحدة الأسرية والجماعة المعنوية والسّياسية التي يريدها الإسلام أن تكون متعالية. ربّما لا يوجد هنا فضلاً عن ذلك لا مدينة ولا جدالات بالمعنى الذي كان يفهمها به الإغريق ويمارسونها؛ ومن ثمّ لا عجب أن يبدو الذّبح الطّقوسي لضحيّة علامةً ونتيجة لامتثال.

وفي كلّ الأحوال، يتجاوز الاحتفال الإسلاميّ من كلّ النّواحي وجهات النّظر الرّوحانية والبنيوية كما عرضها على التّوالي إڤانس-پرتشارد وليڤي-ستروس. فالأوّل، معتمداً على تنميط مشبوه، يختزل الذّبيحة إلى تواصل فرديّ مع الله، يُحرّكه إحساس بالخطيئة ولازمته: ضرورة الكفّارة والخلاص. أمّا الثّاني، فيؤكّد أنّ هذا النّسق الطّقوسي

---

11. J. -P. Vernant, in Marcel Détienne, *Les Jardins d'Adonis... op. cit*. Introduction, vii-xi; J. -P. vernant, «A la table des hommes, mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode», in M. Détienne et J. -P. vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec, op. cit.*, p. 60. انظر عن المصطلحات الثلاثة زواج/ زراعة/ طبيخ مسلوق وعن الرّجل آكل الأجزاء القابلة للعفن وللمطبوخ، ص. 78-81، 82-84، 109، 106-111؛ ذبيحة/ زراعة/ زواج، ص. 114-115. وعن ما يؤول للآلهة وللرّجال في علاقة مع الذّبيحة أيضاً انظر M. Détienne, *Dionysos mis à mort, op. cit.*, p. 43- 44.

12. M. Détienne, *Les Jardins d'Adonis, op. cit*.

ما هو إلاّ خطاب مُحالٌ موجَّه إلى حدٍّ غائب تُقام معه بذلك مجاورة سرعان ما تنقطع.

لمّا اعترض كلود ليفي-ستروس، نهاية الخمسينات، على نظرية الانعكاس في تحليل الأساطير، توجّهت اعتراضاته إلى السّوسيولوجوية الوظيفية، التي كانت مهزوزة سلفاً، خصوصاً في دراسة النّسق الطّقوسيّ والدّين. وكان إيفانس-برتشارد، بصدد الذّبيحة بالضّبط، يتّهم هوبير وموصّ بالاستسلام لمّا سمّاه «ميتافزيقا[13]» دوركايم السّوسيولوجوية، وبانياً أعماله على استقلالية الرّوحي التي يتبنّاها، أخذ علي الدوركايميين تذويب الموضوع الدّيني بينما يتعلّق الأمر أوّلاً بالاعتراف بخصوصيته. ويستهدف الاعتراض أيضاً دون شكّ المادّية التّاريخية.

بالنّسبة لقطبي الأنثروبولوجيا هذين، ينبغي مقاربة النّسق الطّقوسي، في المقام الأوّل، بوصفه فعلاً للتّواصل، وهو ما ليس غريباً عن أفكار موصّ. لكنّ هذا التّواصل، بالنّسبة لإيفانس-برتشارد، ينبغي فهمه بمثابة هِبَة الذّات إلى الله بواسطة هذا المجاز الذي هو الضحيّة الذّبيحية. ها نحن بعيدون عن الاتّصال المنظّم مع المُقدّس، المُصلِح للجماعة والكاشف في كلّ وعي عن التّعالي الذي يجعله أتباع دوركايم مطابقاً للمجتمع ذاته.

كلّ الرّمزية، على العكس، تتجمّع عند هذه الرّابطة بين الإنسان وكائن غير منظور ومُتعال، موجود فيماوراء كلّ علاقة اجتماعية. وتُقصي وجهة النّظر هذه مفهوم الوظيفة الكامنة، المُتّهمة في نظر الرّمزيين باختزال الدّيني إلى ما ليس كذلك، وفوق ذلك، تستحيل البرهنة عليها لأنّها غير قابلة لأيّ اختبار تجريبي. وبالمقابل، يجد إيفانس-برتشارد في فعل الذّبح وإعداده، وفي السّياق اللاّهوتي الذي يُبرّرهما، وأخيراً في فعل القائمين بهما أنفسهم، المؤشّرات القابلة للمعاينة عن التّماهي بين الضحيّة والمُضحّي[14] والهِبَة إلى الله حيث ينتفي العَقد والهبة المضادّة.

---

13. E. E. Evans-Pritchard, «The Meaning of Sacrifice among the Nuer», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 84, I et II, 1954, p. 28

14. عن التّكريس والتّماهي الرّمزي الذي يُحدثه، يكتب إيفانس-برتشارد: «حقّاً لم أسمع النّوير يقولون إنّ هذا هو ما يعنيه فعلهم بالنّسبة لهم - فهذا تأويلنا نحن، ما يعنيه بالنّسبة لنا -، لكنّي قد عرضت الأسباب في موضع آخر، أثناء وصف أفعال التّخصيص والتّكريس للنّوير وفي مناقشة رمزيتها ودور الماشية في ديانتهم (إيفانس-برتشارد، 1953، أ، ب)، بالنّسبة لخلاصتي القائلة بأنّ هذا المعنى ضمنيّ في ذبيحتهم» ص. 28 (نحن الذين نشدّد على ضمنيّ) والمقالان المذكوران بصيغة إيفانس-برتشارد، 1953، أ، ب هما «Nuer Spear Symbolism», *Anthropological Quarterly* 26, I, p. 1- 19 et «The Sacrificial Role of Cattle among the Nuer», *Africa*, 23, p. 181- 198. جميع هذه النّقاشات حول التّكافؤات والاستبدالات: نسب/ ثور/ ضحيّة/ رجل قد استأنفها إيفانس-برتشارد بطريقة مقنِعة في Nuer Religion, New York, 1974 (1ère édition 1956), p. 239- 245, 254 ss et 171. وهذه الأفكار ملخّصة في ص. 21 من المقال المذكور في الهامش السّالف.

وعن الاستبدال الرّمزي من الحيوان إلى الإنسان نقد نظرية الهبة عند هوبير وموصّ، انظر نفس المقال، ص. 28 وأيضاً ص. 25-27 و *Nuer Religion*, p. 279- 281

من الممكن تماماً متابعة إيڤانس-پرتشارد حين يتحدّث عن الميتافزيقا وهو يورد فرضية دوركايم القائلة إنّ الله ليس سوى رمز المجتمع. ولا يمكن إلاّ أن نلاحظ معه قصور نظرية عن الهبة والهبة المضادّة لإيضاح العلاقة التي تنطوي عليها الذّبيحة. ومن جهة أخرى، يبدو أنّ النّسق الطّقوسيّ الإسلامي يستبدل بالمضحّي ضحيّةً، على غرار احتفال النّوير الذي يجعله إيڤانس-پرتشارد في مركز الممارسة الدّينية لذلك الشّعب.

لكن هنا تنتهي التّشابهات، لأنّه من العسير في حالتنا تقرير ما إذا كان الفعل شخصياً أم جماعياً. شخصيّ من حيث أنّ كلّ واحد ينجزه لحسابه الخاصّ، وجماعيّ من حيث أنّ مجموع الأمّة الإسلامية تنجزه في ذات الوقت وتتّبع طريقة واحدة. فضلاً عن ذلك، فهو يميّز ويضمن انتقالاً ويُعيد، بمثابة قاعدة للقانون، تأسيسَ الحضارة، التي تمتزج مع تلك الأمّة. هو إذن تأكيد بقدر ما هو كفّارة.

من ثمّ يسقط هذا التّصنيف الذي يبني عليه إيڤانس-پرتشارد نظريته عن مقصد الذّبيحة. ذلك أنّ ما يهمّ بالنّسبة له، كما نتذكّر، هو أن لا يعتبر سيرورةً دينية إلاّ الذّبيحة الشّخصية وحدها، التي هي كفّارة، باستثناء الذّبيحة التّأكيدية، المرتبطة بالعيديّ[15].

والحال أنّ الذّبيحة الإسلامية لا تستخدم النّمطين فحسب، بل إنّ طابعها التّكفيري يظلّ، كما قد نقول، عامّاً؛ فهي لا تُمارس ردّاً على أيّ خطيئة أو شقاء خاصّين، والأمر نفسه بالنّسبة للحجّ المرافق لها بالنّسبة للذين ينحرون في مدينة الإسلام المقدَّسة. وبالمقابل، توجد ذبائح أخرى تُكفِّر عن عدد من الخطايا المتفرِّدة. وأكثر من ذلك، رغم أنّ النّحر السّنوي لضحيّة ليس من الفرائض، بل من السّنن المُستحبّة القريبة من قلب كلّ مسلم، فالذي لا يقوم بها يجعل نفسه على نحو مّا خارج مملكة الله، وفي حالتنا هذه خارج جماعة القرية التي هي نسخة عنها. نسقنا الطّقوسي يتلو الصّلاة الجامعة والذّبيحة البدئية والرّسمية التي يقوم بها أوّلاً رئيس الدّولة المسلمة. تكرار لفعل إبراهيم التّأسيسيّ، الزّعيم والمرشد الرّوحي لشعب منذور لله. باختصار، لا يمكن أن نرى هنا، كما يريد ذلك إيڤانس-پرتشارد، شيئاً متعلّقاً بالفرديّ، يمكن معارضته في وضوح بشيء

15. إيڤانس-پرتشارد، المقال المذكور في هامش 13، ص. 25. وبخصوص دراسة هوبير وموص، يكتب إيڤانس-پرتشارد: «لهذه الدّراسة قيمة كبرى، لكنّها بالغة التّجريد. وذلك راجع جزئياً إلى الأدلّة المبنية على التأويل البرهمني للذّبيحة الڤيدية، لا على الدّراما الحيّة للذّبيحة بل على عناوينها، وإرشاداتها المسرحية. وذلك أيضاً راجع جزئياً إلى معالجة الذّبيحة كطقوس آلية دونما إحالة على الفكر الدّيني والممارسة باعتبارهما كلاًّ، ودون نظر إلى كيف يتصوّر البشر طبيعتهم وطبيعة الآلهة. ما أخطر المقارنة بين الذّبيحة العبرية والهندية خارج سياقات هاتين الدّيانتين المختلفتين تماماً! وكلا الضّعفين صادران عن الميتافزيقا السّوسيولوجوية لدوركايم». وعن التّمييز بين نمطي الذّبيحة ونتائجه على تأويل الذّبيحة انظر إيڤانس-پرتشارد، المقال المذكور، ص. 21، 25، 28، 30 وما بعدها؛ و *Nuer Religion*, p. 284- 285

آخر ينتسب إلى الجماعيّ.

تعسّفاً إذن، يُبعد هذا المؤلِّف الذّبائح التّأكيدية لئلاّ يحتفظ سوى بذبائح الكفّارة الكفيلة بإيضاح رؤيته الخاصّة للدّيني. مثلُ هذا التّناول يُفضي إلى الغرابة الأخرى القائمة على وصف ممارسة في سياقها اللاّهوتي وحده. فالمؤلّف، بخلاف الوظيفيين والبنيويين، يمتنع عن البحث عن معانٍ أخرى غير تلك التي يشير إليها ذلك السّياق. وكأنّ الممارسة الدّينية تتدخّل كلّ يوم في عالم حيث اللاّهوت يسود دون شريك ويعمُر في كلّ لحظة أفكار النّاس وأعمالهم.

بعد اتّخاذ هذه القرارات الطيّبة، يبني إيڤانس-پرتشارد نسقاً لاهوتياً للنّوير الذين لن نعرف أبداً إن كان أيٌّ من أقسامه، كما نجدها معروضة، قد كانت أبداً شفّافة في وعي أحد منهم. والغريب أنّ الديانة المنسوبة لهذا الشّعب، تتمفصل طبيعياً حول مفاهيم الله، والذّنب، والخطيئة، وممارسة الذّبيحة بوصفها كفّارة! ومع أنّ إيڤانس-پرتشارد نفسه يعترف بأنّ المفاهيم التي يستعين بها لتأويل النّسق الطّقوسي في منطقة النّيل [موطن النّوير] تظلّ «ضمنية» في أفكار فاعليه، فهو يتصرّف وكأنّ بناءه لا يصادر على أيّ شيء لا واعٍ. والحال أنّ ديانة النّوير، كما هي معروضة، تدين بشيء من اتّساقها اللاّهوتي للنّسقيّة الظّاهراتية لذهن إيڤانس-پرتشارد[16].

بهذا النّفي للسّياق السّوسيولوجي وللفعل الملموس للبشر فيه، والذي صار ممكناً بالتّمييز بين التّأكيدي والتّكفيري، وفي محيط للنّسق الطّقوسيّ المختزَل إلى اللاّهوت وحده حيث يُنفى عمل الرّموز نفسه، يُفضي إيڤانس-پرتشارد بسهولة إلى الصّورة الرّمزية المسيحية، المثالية للذّبيحة. ومن ثمّ يختفي كلُّ تساؤل عن العلاقة بين الذّبيحة والمجتمع وتنحجب الرّوابط مع الثّقافة بالمعنى الواسع للكلمة. غير أنّه في غياب هذه العلاقة، كما رأينا، سيفقد النّسق الطّقوسي الإسلامي كثيراً من معناه، لأنّه يقوم بتأسيس حقيقيّ منتظم للجماعة في تصنيفاتها الوظيفية. وغير ممكن أن نرفض انضواء فاعلي الدّراما المحاكاتية إلى هذه الفعالية الرّمزية. فبين هذا الاعتقاد، منبع الفعل البشريّ، والأثر النّسبي الذي يُحدثه، بالنّظر لضرورات الاستمرارية المادّية للجماعة، يكمن العمل الرّمزي من حيث هو شرطٌ وأثر لتوتّرات البنية.

ينكبّ إيڤانس-پرتشارد على حالة النّوير بلاهوته الذي يريده خصوصياً. لكن

16. انظر إعادة البناء هذه عند إيڤانس-پرتشارد *Nuer Religion, op. cit*، والهامش 14 أعلاه.

ليصل إلى نظرية تُغيِّب هذه الخصوصية. ليفي-ستروس، مفكراً في نفس الحالة، يؤكّد على اختلاف بين الذّبيحة والوجبة الطّوطمية، الذي، مع ذلك، يتعايش مع اشتغال عامّ لكلّ واحدة منهما، لأنّ المبدأ الذي يتحكّم فيه مبدأ كلّي. إنّ علاقة تعارض وتكامل مقولات الذّهن البشريّ تخترق كلَّ مستويات الواقعيّ (وتصير بهذا أنساقاً) وتُجري بذلك تنظيماً معرفياً لتجربة البشر يكشف عنه التّحليل في الأسطورة والطّقوس[17].

يشكّل التّعاقب والتّزامن أحد هذه الأزواج ذات الحدّين المتعارضين والمتكاملين. والوجبة الطّوطمية تعمل على مصالحتهما، لأنّ ما اعتبره دوركايم، عن خطأ، ذبيحةً ما هو إلاّ مقارنة للاختلافات ـ الشّاملة والعامّة في الفكر البرّي ـ تعيد تأكيد دوام سلسلتين متمايزتين ومتشابهتين شكلياً في تنظيم مستقرّ، رغم التشوّشات التي يُدخلها التّاريخ. وليفي-ستروس، قاطعاً مع سابقيه (رادكليف براون على الخصوص)، يجد هذه الاختلافات لا في السّمات الملموسة التي تُسندها كلّ ثقافة للكائنات والأشياء المُصنَّفة، بل بنوع من استبطان التّجربة المشتركة والكلّية للفكر كما يتحقّق في الجنس البشري رغم المسافات الجغرافية والثّقافية. وهكذا نصل إلى توجّه ووضع إبستمولوجي عامّين للذّبيحة يتضادّان مع ذينك اللذين للطّوطمية:

> تلجأ الذّبيحة إلى المقارنة كوسيلة لمحو الاختلافات، ولإقامة المجاورة؛ الوجبات المُسمّاة طوطمية تؤسِّس هذا المجاورة، لكن فقط بهدف إتاحة مقارنة، تكون نتيجتها المتوقَّعة تأكيد الاختلافات.

النّظامان إذن يتعارضان بتوجّههما، كنائي في حالة، واستعاري في الأخرى. لكنّ هذا التّناظر المضادّ لا يزال يُبقيهما على نفس المستوى، بينما هما في الواقع، يقعان، من زاوية نظر إبستمولوجية، على مستويين مختلفين[18].

يبسط ليفي-ستروس هذا التضاد بين الذّبيحة والطّوطمية، مؤكّداً أنّ الأولى تشتغل كخطاب خاص ومُحال بينما الثّانية تبدو كنسق. إضافة إلى أنّنا لا نرى بوضوح لماذا لا يمكن للطّوطمية أن تنتقل من موقع لغة إلى اشتغال من نمط خطاب وكلام تحديداً في الفعل الطّقوسيّ، يبدو، من جهة أخرى، من العسير تبرير التّعارض بين الذّبيحة

17. انظر مثلاً ليفي-ستروس «La Geste d'Asdiwal», op. cit. p. 193 s; *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1969 (1ère éd. 1962), p. 128- 130

18. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, p. 300- 301; *Le Totémisme aujourd'hui*, op. cit., p. 4- 5 et 41

والطّوطمية. ذلك أنّه إذا أمكن التّسليم بأنّ المقولات الطّوطمية تابعة لنسق على المستوى المعرفي، فلا يمكن إيجاد تبرير لرؤية تريد أن تنزع عن ذلك النّسق كلّ ثقل إضافي في سيرورةِ فعلٍ طقوسيّ! أي هناك بالضّبط حيث تصير تسخيراً لرموز ملموسة.

ومناقشة حدّي التضاد اللذين اعتقد ليڤي-ستروس تقريرهما تجعل تهافت هذا التضاد أكثر وضوحاً. فيبدو أنّ المؤلِّف يتناقض بين طرح وآخر. ذلك أنّه إذا كانت الذّبيحة، كما يعتقد، تقوم بمقارنة لمحو الاختلافات وإقامة المجاورة، بينما الطّوطمية تُقيم المجاورة بهدف مقارنة تؤكّد الاختلافات، فلا يمكن من ثمّة الإفلات من استخلاص أنّ كلّ واحدة منهما تشكّل خطاباً خاصّاً. أفليس من الممكن كذلك العثور على نفس هذه الحركة المزدوجة لمجاورة مضبوطة مع الكائن الطّوطمي وفي هذه النقطة يظلّ ليڤي-ستروس وفيّاً لهوبير وموصّ، لانفصالِ (محرّم/ استهلاك) يُحرّك الذّبيحة؟ فالسّؤال على الأقلّ يظلّ مفتوحاً وما من سبب حاسم إطلاقاً للقبول بصدد هذه النّقطة بأطروحات مؤسّس البنيوية في الأنثروبولوجيا.

مساوئ مثل هذا التّأويل صادرة جميعها عن هذا الرّأي القبلي القائم على جعل التّواصل الغايةَ الأولى لفعل البشر، ولكن على وصف تواصلاتهم الخاصّة وكأنّها مجرّد عمليات منطقية ومعرفية، وحتّى داخل هذا النّظام من التّأويل، جعل تواصلين خاصّين (الذّبيحة والوجبة الطّوطمية) وكأنّهما ينتسبان إلى نظامين مختلفين (اللّغة والخطاب)؛ ممّا يعني تصنيف سيرورتي فعلٍ متطابقتين من حيث نمطهما وشكلهما في مستويين إبستمولوجيين مختلفين. الخطأ ناتج دون شكّ عن قلّة التنبّه الممنوح للفعل الطّقوسيّ الملموس. ويقوم كذلك على الرّغبة المطلقة في إقامة التّعارض بين الذّبيحة والطّوطمية، ولو أدّى الأمر إلى خرق مبادئ نقدٍ، مشروع مع ذلك، للرأي المسبق الوضعوي. إذا لم يكن هناك تمييز واضح بين فعل ذي نتائج موضوعيّة وفعل دون نتائج موضوعيّة لكن لا قيمة له إلاّ القيمة الذاتية، باختصار بين فعل تقني وعمليّ وفعل طقوسيّ، بسبب أنّ الأوّل ذاتي من حيث مبدأه، نابذٌ من حيث نتائجه، بينما يبدو الثّاني للفاعل إسهاماً في النّظام الطّبيعي الموضوعي، كيف يتسنّى لليڤي-ستروس أن يُبرّر، باسم هذا المبدأ الصّائب، أطروحته عن الذّبيحة بوصفها خطاباً مُحالاً، لكونها تربط بين حدّين أحدهما لا وجود له؟ لا يمكن الدّفاع عن هذا القول دون أن نفرغ من معناها القيمةَ الذّاتية للفعل الذّبيحيّ وتوجّهه الذي له، بالنّسبة للفاعل، وجودٌ لا جدال فيه، وبالنّسبة للأنثروبولوجيّ

موضوعيةٌ على نفس القدر من قابلية المعاينة التي للفعل التّقني.

ذلك أنّ البرهنة تريد أن يكون النّسق الطّقوسي حلاً منطقياً لمعضلة الزّمن. فبعض المجتمعات تفسّر نفسها لنفسها بواسطة التّاريخ (المجتمعات «السّاخنة») بينما أخرى تفعل ذلك بواسطة الأسطورة والطّقوس، التي هي خطابات تاريخية زائفة، لأنّها تلتصق بالحاضر؛ أو بالأحرى، تريد نفي التغيّرات التي يأتي بها على الخصوص النموُّ الدّيمغرافي بواسطة تعديلات الجماعات التي يثيرها. فالأساطير التّعليلية ما هي إلاّ أساطير تعليلية زائفة لا تصنع شيئاً سوى وصف الحاضر. تُظهر الطّقوس التّعاقب الخالص (الحدث العائد إلى السّلَف) في التّزامن. مصالحة إذن بين التّعاقب والتّزامن، داخل نظام حيث، رغم الارتباط المتبادل الشّكليّ الشّهير بين السّلسلتين الطّبيعية والثّقافية، يُدخِل التّاريخ اضطرابات ينبغي (رمزياً) تصفيتها[19].

وأثناء هذا تُنسى الذّبيحة. ألكونها مرتبطة أكثر ممّا ينبغي بالمجتمعات المُسمّاة ساخنة؟ يزيد من فرض هذه الفكرة لنفسها أن ليفي-ستروس يطرحها ككلام خاصّ في تعارض مع الطّوطمية التي يصفها، كما نتذكّر، كلغة. والحال أنّ الضحيّة المذبوحة، عند آيت ميزان كما في مجموع العالم الإسلامي، تُظهِر أنّ الذّبيحة تُبقي في المجتمعات السّاخنة على التّعاقب في التّزامن. إنّها إحياء ذكرى، ممّا يُضفي نسبية ـ من زاوية النّظر هذه ـ علي تنميط المجتمعات الذي يوحي به الفكر البرّي. مثل هذا التّلاقي بين الذّبيحة وإنتيشو-ما لا يُضعِف فحسب التعارضَ الذي اعتقد ليفي-ستروس رؤيته بين هذه الطّقوس، بل بالنّسبة لنا يُظهر أيضاً أنّ نظريته قد تجازف بإفقار معنى الاثنين. إنّ تحليل الذّبيحة الإسلامية يشير إلى سبل أخرى. خصوصاً لأنّ هناك إحياء ذكرى فعل أوّل للقرب من الله؛ محاكاة فعلٍ مؤسِّس يفتتح لا على الحلّ المنطقي للعلاقة بين المثالي والتّاريخ، بل بالضّبط على تناقضات العالَم نفسه. لا يوجد هنا، بالمعنى الدّقيق، مجاورة لتمييز الاختلاف، بل بالأحرى اختلاف بالغ الكِبَر يؤسِّس القانون بواسطة تجلٍّ متناقض لله في الأمر الفظيع بقتل الابن. يبدو أنّ ليفي-ستروس قد اقتفى خُطى هوبير وموصّ، دون استشعار المصاعب التي ستجعلها شكلانية تناولهما تنبعث في تحليله نفسه.

يبقى أنّ البشر ينبغي أن يحيوا عبر هذا الزّمن التّعيس، تمسّهم نعمة الله لكنّهم دائمو العصيان. هكذا يتميّز عبورالزّمن؛ الذّبيحة والمسخرة التي تتلوها تشغلان هنا موقعاً متوسّطاً بين الماضي وما سيكون الحاضر. استباق للتّاريخ، كما قد نقول، تفتتحه الذّبيحة

19. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, p. 306- 307 et p. 309, 313, 318- 319

نفسها، إذ أنّ وقار يوم النّحر المندرج بأكمله في إحياء الذّكرى، تتلوه المأدبة المرحة وتبادل الطّعام ضمن علاقات اجتماعية ملموسة قد تجدّدت مشروعيتها بالنّسق الطّقوسيّ. هذا المرح يبلغ ذروته في لعب بلماون حيث نصادف هذا المتطلّب نفسه لأساس أسطوريّ في مصير أرضيّ متمرّد على كلّ منطق، ولو كان منطق خلاص!

# الفصل الحادي عشر

## الأقنعة وطوافها:
## هوامش، فرط التّعريف، ثأر الابن

سيتركّز تحليل المسخرة أوّلاً على مكوّناتها الدّاخلية، المقروءة في علاقة ببعضها البعض لإنارتها، فيما بعد، بفضل معطيات السّياق. إنّ قيمة كلّ واحد من العناصر التي ميّزها التّحليل وربطها بالعناصر الأخرى، سيتمّ في الأخير تأويلها بالمقارنة مع تلك التي تمّ إيضاحها في دراسة الذّبيحة. لأنّنا نعيد القول إنّه مهما كانت الاختلافات فيما يتّصل بالمصدر، والتّاريخ، والاستلهام الذي يفصل ذلك النّسق الطّقوسي الإسلامي عن المسخرة، فلا يمكن مقاربتهما على انفراد دون السّقوط في أغلاط ومُسبقات من سبقونا[1]. حقّاً إنّ تشابهات مدهشة تُقرّب بلماون من السّاتورناليا واللّوپيركاليا في روما القديمة، وأكثر من ذلك من ثور البوفونيا، الذّبيح والمبعوث بشكل مسرحيّ لربطه بالحرث[2]. لكن فضلاً عن أنّ من المشكوك فيه الوصول إلى إثبات تسلسل تاريخيّ أكيد، حتّى في حال وجوده، فهو لن يكشف لنا عن شيء من المعنى أو الوظيفة اللذين للعب

1. عن هذه النّقطة انظر الفصل الأوّل.

2. عن استحضار الأعياد الرّومانية بخصوص بلماون: أغلب المؤلّفين يبحثون عن أصل المسخرة في مختلف الأعياد المتوسّطية القديمة، الرّومانية على الخصوص. عن هذه النّقطة، إضافة إلى لاوست، هسپريس، المقال المذكور، ودوتّي Magie et Religion, op. cit (انظر الفصل الثّاني)، يمكن الرّجوع إلى وسترمارك، *Ritual and Belief, op. cit.*, II, p. 153- 158; Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de de la religion romaine*, Paris, Payot, 1969, p. 79 (1ère éd. Payot, 1956). هذا المؤلّف يستخلص نفس المعنى من Gaignebet, *Le Carnaval*, Paris, Payot, 1979, p. 19- 21 الطّقوس والألعاب في العصر القديم ومن طقوس وألعاب الكرنفال الحديث. ومجموع كتابه قائم على هذه التّرابطات التي نمتنع عن القيام بها هنا. عن البوفونيات، انظر، Hubert et Mauss, «Essai sur le sens et la fonction du sacrifice», art. cit., p. 68- 69 et surtout p. 107; M; Détienne, *Les Jardins d'Adonis*, o. p. cit., p. 105- 106

بالنّسبة للمشاركين فيه.

تجري المسخرة، مثل الذّبيحة، في نهاية العام الهجريّ. وتختم فترة مفعمة بالقداسة بشكل خاصّ تدوم في الواقع أربعين يوماً تقريباً، متضمّنة الحجّ والأضحية وكذا احتفالات عاشوراء. يشمل التّقويم الهجري أربع فترات متماثلة تتطابق مع أربعة أرباع السّنة. كلّ واحدة منها تميّز انتقالاً، لأنّها في كلّ مرّة نهاية ربع وبداية آخر. مثل هذا الإيقاع، كما قد نخمّن، متميّز عن إيقاع الفصول. محلّياً، التّقويم الهجري غير معروف كثيراً. لكنّ أهميّته حيوية بالنّسبة للقرويين. إنّه تقويم عالِم يحدّد الأعياد الرّئيسية وخصوصاً عيد الأضحى. وهكذا فإحدى وظائف الفقيه هي ضبط هذا الحساب. وفي القريتين حيث كان البحث ممكناً، لم يكن أكثر من شخصين أو ثلاثة قادرين على تعداد الاثني عشر شهراً من السّنة القمرية. وبالمقابل، فالتّقويم اليولياني القديم، الشّائع الاستعمال جدّاً، يوقّع المراحل الرّئيسية للحياة الزّراعية. والفلاّحون يسمّونه التّقويم الفلاحي ويميّزونه عن تقويم ثالث يقسم الزّمن إلى «فترات» من ثلاثة عشر يوماً تُسمّى منازل بحسب مواقع الشّمس. ذلك هو التّقويم البروجي العالِم والقديم، الذي يشير إلى الأوقات المناسبة وغير المناسبة بالنّسبة للأنشطة العملية (الفلاحية وغيرها) كما إلى أوقات السّعد والنّحس بالنّسبة لتشكيلة واسعة من السّلوكات البشرية؛ ويصف كذلك الانتقالات الكبرى - خصوصاً الانقلاب الصّيفي وبداية الرّبيع - التي تعرف نشاطاً طقوسياً كثيفاً[3].

المسخرة تتلو الذّبيحة. بهذا تأخذ مكانها في التّقويم الهجري، وهنا تكمن المشكلة الأولى التي ينبغي تبيانها. توتّر حول حساب الزّمن، ولكن أيضاً في قلب الحياة والعاطفة الدّينيتين. إذْ يبدو أن لا شيء يربطها بالذّبيحة، وحرّاس الدّين والسنّة يؤكّدون أكثر من أنثروبولوجيي عهد الاستعمار - وبأيّ حدّة - على الضّرورة المطلقة في نظرهم للفصل بينهما. نزاع إذن بين منتجي بلماون ومتخصّصي «العلم» الإسلامي يضع جماعة القرية في نقاش نوعي مع أنصار إسلام متطهّر[4]. مثل هذه المجادلات تهزّ كلّ المجتمع

3. عن حساب الزّمن والتّقاويم انظر E. Laoust, *Mots et Choses berbères, op. cit.*, VI، وكذا الفصول الأخرى المخصّصة للأعمال الفلاحية. وعن طقوس انقلاب الشّمس انظر لاوست، هسپريس، المقال المذكور؛ ووسترمارك، *Ritual and Belief, op. cit.* II، التّقويم الهجري، الفصل الثّالث عشر، التّقويم الشّمسي، الفصل الخامس عشر؛ و «Midsummer Customs in Morocco»، *Folklore*, vol. XVI. وحديثاً على أمهان، Abadou, *village de Ghoujdama, op. cit*، الفصل الثّالث والخطاطات ص. 101-105.

4. عن هذه الصّراعات بين المختصّين في المعرفة والعبادة الدّينية، انظر P. Bourdieu: «Sur le pouvoir symbolique», *Annales, économies, sociétés, civilisations*, n° 3, mai-juillet, 1977, p. 405- 411; «Genèse et fonction du champ religieux», *Revue française de sociologie*, vol. XII, n° 3,1971, p. 299 s; «Une iterprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives europèennes de sociologie*, XII, 1971, p. 3- 21; *Le Sens pratique, op. cit*, chap. VII

وتقذف بالمشهد في المصير الوطنيّ وفيما وراءه. إنّ أشكال الإسلام التي تدافع عنها هذه الفئات «المتعلِّمة» و«المهذّبة»، أو أنصار الإصلاح ليست وقفاً على المدن وحدها؛ هنا أيضاً، نصادفها في كلّ تنويعاتها (شرعوية، طُرقية، وطنية، إلخ.) المعارِضة للمسخرة والمحكوم عليها بجهنّم مع كلّ الوثنيات الأخرى. هذا إذن نزاع أوّل: عيدٌ منظور إليه بوصفه وثنياً مندرجٌ في تقويم إسلامي. وأكثر من ذلك فهو يجرى في وقت واحد مع الذّبيحة الشّرعية، ويعكس قواعدها وكذا قواعد الحياة اليومية. ومن زاوية النّظر هذه، يمكن منذ الآن ملاحظة قصور بعض الارتباطات المتبادلة الصّورية الأثيرة على المنهج البنيوي، وخصوصاً في النّسخة التي طوّرها إ. ليتش. فمن الواضح أنّ عكس العيد ليس فقط ردّاً على عكس الزّمن. إنّ الجدال الاجتماعي يندرج في قلب المعضلات الصّورية ذاتها. ولنا عودة إلى هذا.

تطرح المسخرة أسئلة وتحدّيات تخترق المجتمعات المحلّية والإجمالية، وهي من جهة أخرى منغرسة في البقاء المادّي للجماعة. والارتباط الذي تقيمه الأسطورة بين نضوج الذّرة من جهة، والفعل المؤدّي إلى تحوّل الشّخصيات من جهة أخرى، يوحي بعلاقة بين المسخرة والدّورة الفلاحية. فضلاً عن أنّ «رؤى» بلماون هي دائماً مرتبطة بمرحلة من نموّ هذه الزّراعة. وكلّ هذا يشير أخيراً إلى احتمال التقاط التّقويم الهجري الإسلامي لعيد أكثر قِدَماً وربّما أكثر ارتباطاً بالفصول والأعمال الفلاحية. والأمثلة كثيرة جدّاً عن ظواهر مماثلة[5]. غير أنّه في حالتنا، إذا كان هذا يبدو ممكناً، فلا دليل مباشر بإمكانه البرهنة عليه. ولا يمكن الدّفاع، في منظور فريزري، على أطروحة دوتّي ولاوست عن طقس لموت وبعث إله النّبات.

لكن لا يمكن، كما فعل وسترمارك، نفي كلّ علاقة مع الفلاحة[6]. تجري المسخرة في آخر العام الهجري، ومن ثمّ، بالطّبع، لا يمكنها الثبات في فصل أو نشاط فلاحيّ. لكنّ الدّعاء الدّائم التّكرار بعام جيّد أثناء اللّعب والموكب، من الواضح أنّه أمنية بعام جديد

5. التقاط التّقويم المسيحيّ لتقاويم وأحداث قديمة، انظر Gaignebet، *Le Carnaval, op. cit*، مثلاً التقاطات تقاويمية، ص. 27-30. وفي موضع آخر بعد ذلك، التقاط القدّيسين المسيحيين للموقع الذي كانت تحتّله (على الأرجح) سالفاً شخصيات أسطورية أخرى، ص. 63، القدّيس أنطوان، والفصل الخامس بالنّسبة للقدّيس بولس، إلخ. ونلاحظ أنّ كلّ هذه الالتقاطات المرجّحة لا تبرّر بتاتاً استمراريات المعنى التي يفترضها المؤلّف بالنّسبة للنّسق الطّقوسيّ - وأخيراً G. Caro Baroja, *Le Carnaval*, Paris, Gallimard, 1979, p. 171 et 151 s.; Peter Brown, *The Cult of the Saints, its Rise and Function in Christianity*, University of Chicago Press, 1981

6. E. Westermarck, *Ritual and Belief, op. cit.*, chap. III et «The Popular Ritual of the Great Feast», *art. cit.*, p. 178

ممطر وخصب. والانشغال الرّئيسي، وإن لم يكن الوحيد، بالنّسبة للفلاّحين بموسم فلاحيّ سعيد حاضرٌ أيضاً في مشاهد الحرث والحصاد التي سنحلّلها قريباً.

الدّعاء إلى الله بسنة جيّدة في هذا السّياق يزيد من غرابة القِران بين العيد الإسلامي والمسخرة؛ فضلاً عن أنّ الدّعاء إلى الله يتمّ في سيرورة انتهاك للمقدّسات، حيث بالمحاكاة السّاخرة للقرآن يجري إدراج كلام الله في الأهجية المضحكة!

يمكن تقطيع كلّ الفعل الطّقوسيّ لهذا الانتقال السّنوي وفق الوقفات التي يعرضها هو بنفسه وهكذا التّخفيف شيئاً مّا من اعتباطية هذه المرحلة الأولى من التّحليل. توجد ثلاث حزمات من الأفعال القابلة للعزل، أوّلاً لأنّ الفاعلين أنفسهم يميّزونها. ليس للمجموع اسمٌ، ولا كذلك للحزمات، إنْ لم يكن أنّ الكلّ مجموع تحت اسم بلماون. يجري إعداد طويل في تخربيشت. وسنسمّي هذه الحزمة الأولى «الفعل في الكواليس». موكبٌ في دروب القرية مصحوبٌ بالغناء والرّقص، وموقَّعٌ بجمع التبرّعات وزيارة إجبارية لكلّ بيت (الحزمة الثّانية). إنّه يحدّد نوعاً من الإطار العامّ بمعنى أنّ الحزمتين الثّالثة والرّابعة تندرجان فيه وتقطعانه في لحظات خاصّة. وهذه تتّخذ لها مسرحاً السّاحة المركزية للقرية؛ هناك حيث يجري أوّلاً تشخيصٌ للأنشطة العضوية والتّقليدية: الزّواج والأعمال الفلاحية للدّورة السّنوية. سنسمّي هذه الحزمة «الأعمال والأيّام»، لمجرّدالملاءمة ولاستئناف الاستلهام الهسيودي القريب للغاية من هذه الثّيمات. وأخيراً تتكوّن الحزمة الرّابعة من تشخيص للوقائع والأحداث التي أثارت الانتباه وأطلقت الألسنة أثناء السّنة المنقضية أو في أزمان أخرى. وللملاءمة دائماً، ستحمل هذه المشاهد بالنّسبة لنا اسم «الاستعراض»، بسبب التّشابه اللاّفت للنّظر الممكن ملاحظته مع هذه الظّاهرة الأخيرة.

يبدأ الفعل في الكواليس بدخول الشبّان إلى تخربيشت؛ المزاج يميل إلى المرح والدّعابات الصّاخبة. وينتهي باقتحام بلماون متبوعاً بكلّ المجموعة لضوء الدّروب، في مناخ من الضّوضاء والعنف والفحاشات. غوصٌ في «علبة سوداء» حقيقية وخروج إلى النّور: بين الاثنين يحدث تحوّل الجميع؛ ذلك أنّ بلماون، والعبد، واليهود يتولّدون من هذا التّغيير، وكذا الموسيقيون والرّاقصون، لأنّ الشبّان لم تكن لهم هذه الأدوار قبل المقام في تخربيشت.

مثل هذا التحوّل الجذري يغيّر الهويّة الأولى لكلّ الذين يلعبون. عميق بالنّسبة

لبلماون، لأن اكتساب هويّته الجديدة يمرّ بإلغاء تامّ للقديمة: تجرّد كامل من الثياب، جلود الأضحيات (البطاين) المتدثّر بها مباشرة على بدنه، اختفاء في الموقد. وهذا الفعل الأخير كثير الشّبه بموت متبوع ببعث وبانبثاق عنيف في العالم. نفس السّيناريو، مُخفّف شيئاً مّا، بالنّسبة للشّخصيات الأخرى؛ فهيئاتهم الجديدة مستعارة من الحياة اليومية وتابعة للعالم المرئي بينما هيئة بلماون لا يمكن أن ترتبط بأيّ شيء في هذا العالم. العبد واليهود يصيرون كذلك باصطناع اللّباس والماكياج، وهم، على الخصوص، جزء من فئة الرّجال المألوفين. مَن يصير بلماون، على العكس، يغادر النّظام البشري. وله، من الكائنات اللاّمرئية، هذه الخصيصة المميِّزة التي هي أنّ الشّيء الوحيد المعروف عنه هو اسمه. ينقذف خارج العالم المحسوس للبشر، لكنّه مع ذلك يُستعمَل بمثابة نقطة استدلال له، متبوعاً في هذا عن كثب بالعبد؛ لأنّهما، كما نتذكّر، يفقدان كلاهما النّطق؛ وإذا كان هذا النّقص عند العبد ليس غريباً ولا يُقصيه عن الجماعة البشرية، فهذه السّمة، بالنّسبة لبلماون تُكمل وتَمْهَرُ لا بشريته.

إنّ نسبة بلماون للنّظام البشري هي نسبة العبد واليهودي إلى الجماعة: الآخَر. إنّه آخَرية. لكنّه آخرية جذرية، بينما هم يمثّلون خانات خاصّة في التّصنيف الشّامل للبشر. هذا الكائن الهجين الموضوع بمثابة حدّ خارجيّ، تمتدّ انطلاقاً منه مجموعة اتّصالية تُفضي إلى البشر بامتياز: جماعة القرية. أمن الممكن المزيد من التّخصيص لمثل هذا الحدّ الذي هو أيضاً حدٌّ للفكر؟ لا يبدو هذا ميسوراً بتاتاً؛ لأنّ بلماون غير تابع لأيّ نظام أو فئة معروفة: دابّة على قدمين، فاقد للنّطق ويطلق صيحة لا تنسبه لأيّ نوع، ذكر أو أنثى... وعلى الخصوص، كلّما برزت خصيصة في الواجهة، يأتي حشد من خصائص أخرى تمنعها من الثّبات. هل بلماون أنثى؟ نعم، لكن ليس له سوى ثدي واحد وسط الصّدر. أهو رجل؟ نعم، لو حكمنا بخصيتيه البارزتين في رقصته الهازلة والمضحكة، لكنّ أيراً يتدلّى على ردفيه، معلّق على مستوى قصّ صدره. ولذا يجد نفسه نهائياً دون أيّ خصيصة ثابتة، بينما الشّخصيات الأخرى تلفت النّظر بما يمكن أن نسمّيه تعريفاً اجتماعياً مُضاعفاً. لا تعريف بلماون يضعنا أمام أربعة عناصر: بلماون، وحش، يهوديّ، عبد. الأوّل غير مرئيّ، والثّاني يعرض نفسه في المشهد، والثّالث يمكن التعرّف عليه باللّون الأسود ووضعه الشّرعيّ، والرّابع محبوس في دونية شرعية ليس فحسب مثل الثّالث، بل أيضاً على أساس اجتماعي وقانونيّ وسياسي قد اكتسب في أعين الجميع خصائص

عرقية. وتجميعهم في لعب واحد لا يقوم فحسب بتعرية للاختلافات الشّرعية، والدّينية، والعرقية وغيرها. إنّها، فيما وراء ذلك، تريد أن تكون كشفاً لكينونتهم، كما تتقرّر في علاقة مع غير المرئيّ وبالمقارنة مع عنصر خامس، غائب عن المشهد لكنّه بالغ النّشاط في هذا التّصنيف: المسلم الحرّ، باعتباره صورةً للجماعة ذاتها. والحال أنّه في أوج قدسنة الذّبيحة لتلك الجماعة، يغادر بلماون مقامه تحت الأرضيّ ليقتحم الفضاء كلّه تحت سمات وحش شهوانيّ. حينئذ تترتّب العناصر الوسطى المذكورة بينه ـ غير مرئيّ، قوّة تحت أرضية ـ والله، القوّة السّماوية غير المرئيّة. يمكن تمثيل مثل هذه التّشكيلة في التّرسيمة التّالية (انظر لوحة 5).

لوحة 5. موقع الشخصيات التي يستحضرها المشهد

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| بلماون اسماً | وحش | يهودي | عبد | مسلم حرّ | الله اسماً |
| غياب الوضعية | التباس اختلاط الوضعيات والخصائص | تعريف مضاعف بواسطة وضعية وسلسلة من الخصائص المعترف بها | | | |
| قوة غيبية سالب | محور القيم وتصريفات الكائن | | | | قوة غيبية موجب |



الفئات التي تظهر، كما قلنا، تشكّل مجموعة اتّصالية تربط وتفصل اليهوديّ، والعبد عن بلماون باعتباره حدّاً من جهة، وعن الله باعتباره حدّاً آخر من جهة أخرى. لكنّ هذه السّلسلة تُقيم نفس النّمط من العلاقة بين الشبّان والكبار لأنّ المسخرة، كما نذكر، هي مقصورة في المبدأ من فعل الشبّان المتزوّجين والعزّاب. فعناصر السّلسلة الواقعة بين بلماون والمسلم الحرّ القريب غاية القرب من الله تنطبق فعلاً على وضع

الشبّان. وهي باعتبارها رموزاً، عندما تصير مدخلاً للمرجعيات التي تشير إليها ترسيمتنا وتُؤسّس السلّم الأنطولوجي وسلّم القيمة، مثل كلّ الرّموز، لن تنطبق بعدُ على مرجعها المعتاد (وضعية العبد، واليهوديّ، إلخ.). وبعبارة أخرى، فمجموع هذا اللّعب الذي سنحلّله فيما سيأتي لا يعالج بنوع خاصّ لا الوحوش، ولا اليهود، ولا العبيد، رغم أنّه قد يحدث له أن يطابق المرجعية الأولى لكلّ واحد من تلك العناصر مع مرجعياته الرّمزية. وهكذا سيكون الشبّان، الفاعلون الأساسيون للدّراما، بالنّسبة لرؤساء الأسرة كاليهود بالنّسبة للمسلمين، أو العبيد بالنّسبة للأحرار، أو الوحوش بالنّسبة لكلّ هذه الأصناف، بالنّظر لعدم تعريفهم بواسطة العلاقة بوضعية رئيس الأسرة. نصادف من جديد هنا ثيمة مركزية للذّبيحة، ومجموع هذه التّوازيات سيتأكّد بتحليل التّشخيصات الملعوبة في ساحة القرية.

ونفهم أن ينبثق هذا التّشخيص التّصنيفيّ من عتمة تخربيشت. الموضع حيث يُغسل الموتى، وحيث يوجد الحمّام والمراحيض. وباختصار، الموضع حيث الجُثث تتخلّص من دنسها لتلاقي الله، بنفس الطّريقة التي يغتسل بها الأحياء لملاقاته في الصّلاة؛ من تخربيشت، يذهب البعض إلى المقبرة، والآخرون إلى تلمقصورت[7]. والحال أنّ هذه هي النّقيض الكامل لتلك. إحداهما متوجّهة إلى الشّرق، والأخرى إلى الغرب، مسودّة بالسّخام ومظلمة. إحداهما تستقبل المصلّين المتطهّرين، والأخري تتركّز فيها نجاستهم. إذا تذكّرنا أنّ موتاً حقيقياً متبوعاً ببعث ينتج هذا الكائن الذي تتحرّك حوله المسخرة بأكملها، سنسلّم بأنّ بلماون، بدل عالم الأموات، بدل الآخرة، يقود مجموعته في عالم الأحياء. إنّه تجوال يليق بخارقية الشّخصية وبأسطورتها، ويستحضر خصوصاً انزلاقاتها، التي تغتذي بها في العادة الحبكات الأدبية. مكر الدّراما يجد هنا المنطق الذي بواسطته يصنع تحوّل القرية، بعد تحوّل الشبّان إلى فاعلين. يتظاهر بأنّ المرئيّ واللاّمرئي يمكن أن لا يتمايزا، وأنّ الثّاني يمكن أن يتجلّى في واضحة النّهار في الأوّل دون أن يصدم المتطلّب الواقعي. بواسطة الفعل الطّقوسيّ المُشخِّص للموت والبعث، يصير انبثاق اللاّمرئي في دروب القرية شيئاً ممكناً. عند ذاك، من جديد، كالبارحة في الذّبيحة، ينصاع الجميع لقاعدة تجد تبريرها في ماضٍ أسطوريّ وفي واقع أنّها تتأسّس بواسطة كائن يقع على حدّ النّظام البشري وفيما وراءه. كائنٌ يبدو أنّ جماعة أهل القرية تتعرّف

7. تلمقصورت من العربية : المقصورة؛ وكذلك تمقصورت.

فيه على هويّة ملتبسة. إنّه منبوذ ومرهوب ومُنتظَر من كلّ واحد. أولئك الذي «سينسى» منازلهم سيأتون يتوسّلون إلى المجموعة أن تقوم بهذه الزّيارة.

لكلّ دوّار (قرية) بلماونه، والقيمة التي تمنحها المجموعة لوحشها تتجلّى في هذه الواقعة الأخرى المتمثّلة في «كسوة» اثنين حين تقطن مجموعتان فرعيتان نفس القرية، وتدركان نفسيهما ككيانين منفصلين. هكذا الشّأن في تمزگيدا نومالو. وإحدى وظائف بلماون هي أخيراً الرّكض لوضع «النّحس» على تخوم القرية المجاورة. ذلك هو ركض بَلُّوش حيث رأينا بلماونات المجموعات المجاورة والغريمة تتسابق لتصل الأولى إلى التّخوم. وبهذا يمكن تفسير مفارقة أنّ سلوكاتها الأكثر صدماً للقاعدة العادية ليس مُتسامَحاً معها فحسب، بل تريدها الجماعة نفسها وتفرضها على الجميع، في البيوت، والسّاحات العامّة، والدّروب.

يُطرد الأطفال من جديد من هذه الأماكن، كما قد طُردوا من الإعدادات في تخربيشت. وخارج القرية يوجد كذلك الرّجال المتزوّجون. بعض منهم يلعب دوراً هامّاً في الإعداد بصفة «تقنيين» في الجلود وصنع الأقنعة: رأس العنز لبلماون وأقنعة اليهود. دورهم في الواقع هو التحكّم في اللّعب حتّى لا يذهب أبعد ممّا ينبغي. أغلب الذين قد تزوّجوا حديثاً حاضرون ويفرضون أن يكون بوجلود واحداً منهم، أكثر تعقّلاً من العزّاب، بواقع الزّواج نفسه. فرضٌ يُظهر ويُصاحب نوعاً من التوتّر بين العزّاب وإفرخان[8].

بعد إقصاء الرّجال النّاضجين (أصحاب الاعتبار)، وأرباب البيوت، يبقى إذن حاضراً الشبّان، والفتيات غير المتزوّجات، والنّسوة. هاته الأخيرات وحدهنّ، بعد التّطواف الأوّل لبلماون، يمكنهنّ الاقتصار على دور المتفرّجات، بينما كلّ «الشّباب»، أولاداً وبنات، لابدّ لهم من تأدية دور في بلماون. لنحلّل أوّلاً هذا التّطواف الأوّل، لأنّ أفعال وحركات بوجلود وأصحابه أثناء الموكب، إجمالاً ستكرّره.

الشّارع الذي يستولي عليه بلماون ينبغي أن يكون خالياً. يُخلى من أرباب البيوت والأطفال. هؤلاء يُطردون إلى حدود القرية ولا يمكن للأزواج أن يكونوا حضوراً. والقاعدة تريد أنّه إذا ما وقع أحدهم، خرقاً للمألوف، بين أيدي المجموعة يهتف اليهود جهراً بكلّ أسراره ـ الجنسية خصوصاً. خارج القرية القرية إذن، يجدون أنفسهم من

8. كما هو الحال في إيمي-نتشافت، انظر وصفنا في الفصل الرّابع، وكذا معنى أفروخ المقابل لمعنى أعزري، أي العرسان الجدد والعزّاب.

ثمّة مسوقين لإنجاز بعض الأعمال التي في الأوقات العادية يسندها تقسيم العمل بين الجنسين إلى النّساء؛ تعقّب البقرة في المروج، قطع العشب، حمل الحطب مساء عند العودة إلى البيت تشكّل بعضاً من هذه المهامّ الأنثوية التي يقوم بها الرّجال، لأنّهن ينبغي أن يبقين في البيت لاستقبال بلماون. عكسٌ مزدوج للقاعدة، لأنّ الرّجال في الخارج يتصرّفون كالنّساء، بينما في الدّاخل ـ في البيت ـ تتصرّف النّسوة كالرّجال، مستقبلات بلماون مصحوباً برجال ذوي أعضاء جنسية متضخّمة. صحيحٌ أنّ الشّخصية الرّئيسية في منتهى الالتباس، والعبد واليهود، بوضعياتهم، لا يمكن أن يتذرّعوا بكلّ خصائص الرّجال المطرودين من القرية. يبقى أنّهم يستطيعون مع ذلك كشف أعضاء ذكورتهم والإفضاء إلى النّساء بخطابات فاحشة. أمّا الأطفال فمروعبون مبدئياً من بلماون. إحدى روايات الأسطورة المُحلَّلة بعد الطّقوس تقول صراحة أنّ الوحش يظهر فقط ليلاً، ليلتمس طعامه من النّساء، بالضّبط كي لا يرعب الأطفال. الطّقس، في هذه النّقطة، يتعارض مع الأسطورة لأنّ بلماون يظهر فيه في واضحة النّهار.

لكن أكثر من ذلك، فيما وراء الخطابات المتعارضة التي يبدو أنّ الطّقس والأسطورة ينطقان بها عن بعضهما حول هذه النّقطة، فالاتّصال مع النّساء يتمّ في غياب الأطفال والرّجال، محقّقاً بذلك شروطاً قريبة جدّاً من طرائق الاتّصال التي تصفها الأسطورة. ويمكن على الأرجح اعتبار فعلي بلماون متكافئين: الفعل الذي تصفه الأسطورة وذلك الذي يبسطه الطّقس مع تكافؤ القضيّتين التّاليتين: لا أستطيع أن أظهر للنّساء إلاّ في خفاء اللّيل/ لا أستطيع الظّهور للنّساء إلاّ في خفاء قرية هجرها الأطفال والرّجال. فضلاً عن أنّ الأسطورة، وهي تورد غياب الأطفال، تلتزم الصّمت تماماً حول الرّجال. إنّ بلماون، منبعثاً من ظلمة العالم تحت أرضي لتخربيشت (في سحابة من الرّماد المتراكم في الموقد الشّاهد على ذلك)، يذهب ليلتمس طعامه عند النّساء. يخترق حقّاً العالَم قبل أن يدخل إلى البيت، لكن في سياق مشابه للّيل والحضور المقتصر على النّساء، من واقع أنّ الأطفال والرّجال هم خارج القرية.

هذا من ثمّة يفسّر لماذا لا يمكن وجود متفرّجين: النّساء موجودات في البيت ليستقبلن ويلعبن بذلك دوراً؛ والشبّان يُهاجَمون وبواسطة الرّماد، يُوسَمون ويتماهون مع هذه الرُّفقة فوق الطّبيعية؛ وهم مأمورون بالدّخول فيها بواسطة الرّقص والغناء، واجتذاب الفتيات إليها ولو بالقوّة عند الحاجة. وأخيراً، كلّ الضّوضاء المصاحبة لخروج

بوجلود تُذكّر بصورة مدهشة بتلك التي يثيرها ظهور حيوان متوحّش في الفضاء المسكون. يستثير الضّجيج، ويُطرَد ويُهاجَم أينما ذهب. لكنّ العبد لا يكفّ عن الدّفاع عنه طارداً الجميع، واليهود الذين يضربون وينثرون الرّماد على كل الذين يقتربون منه؛ هكذا يلج المنزل.

في الذّبيحة، بدت لنا الأسطورة والطّقس كأنّهما يعرضان خطابين متطابقين من خلال تعارض ظاهري. تقنية شائعة في بعض الطّرائق الفكاهية حيث الإلحاح نفسه على الرّفض يشهد على رغبة محتدمة؛ لكن أيضاً، كما قد لاحظنا، تقنية للحلم متواترة. ما بين أسطورة بلماون والمسخرة يظهر نفس النّمط من العلاقة وتحديداً حول نفس المُركَّب من العلاقات الاجتماعية؛ كذلك بين الأب والابن في الذّبيحة، حيث الأمّ حاضرةٌ على مستوى الأسطورة في الحوار وغائبة في الفعل، وحاضرة على مستوى الطّقس لكن كأنّ ذلك خلسة. صيغتان للحضور شديدتا القرب من بعضهما. في المسخرة، بين أرباب الأسر المحتكرين للقرار والشبّان؛ الأوّلون يختفون لتسليم بيوتهم المشرعة الأبواب ونسائهم إلى الثّانين. وإذا ما شئنا حقّاً التّسليم بأنّ الجيل المطرود من القرية يمثّل الآباء والجيل الذي يطردهم هم الأبناء، فهؤلاء الأخيرون هم الذين يضحّون بآبائهم لا العكس، كما في الخطاب الظّاهر للأسطورة الإبراهمية. ولّما يدخلون البيوتَ التي يستولون عليها مع النّسوة الموجودات فيها، فهم الذين يرسمون في المسخرة حدود الوحدة الأُسرية، وليس الأب، وهكذا يلعبون، في هذا السّياق الجديد، نفس الدّور الموكول إلى الأب في السّيرورة الذّبيحية. يمكن صياغة هذه الملاحظة بعبارة أخرى قائلين إنّ الأب بالنّسبة إلى الابن في الذّبيحة هو الابن بالنّسبة إلى الأب في المسخرة.

هكذا في ظلّ كائن مسيخ، لأنّه عكس اليهود، والعبد، والرّاقصين والرّاقصات، يوجد خارج التّصنيف، يمتلك الشبّان النّساءَ والبيوت. غير أنّ القاعدة التي تؤكّدها الذّبيحة والتي تضع الأب بمثابة العنصر المُوحِّد والمهيمن في الوحدة الأسرية ليست معكوسة تماماً. العكس الكلّي كان سيُنتج استيلاء الأمّ على السّلطة. غير أنّ القاعدة قد خُرِقت.

فضلاً عن أنّ هذه القاعدة، في نظر الجميع، لا تفعل سوى إعادة التّأكيد على التّواطؤ بين العبد، واليهود، وبلماون من جهة، والمرأة من جهة أخرى. والحال أنّ الذّبيحة سلفاً كانت قد أبانت عن تفضيل الدّيانة الأنثوية «للآلهة» تحت الأرضية، وطقوسها للدّم

وكذا أجزاء أخرى من الضحيّة، فعّالة في العلاقة مع الجنّ والتّطبيب. عنصران مترابطان حميمياً فضلاً عن ذلك. إنّ قانون الابن يسمح بإعادة لعب التّعامل مع الكائنات الغيبية (كائنات الأرض، والظّلمة، والسّواد) في مظاهرها الثّلاثة من الاتّصال، والاستعمال العلاجي، والطّرد.

والحال أنّ النّساء والأطفال الرضّع يخضعون للمس بلماون من أجل الحماية والشّفاء، في اتّصال حميميّ في صميم المنزل؛ وبعد تلقّي هذه العطيّة، يرددن عليها بعطيّة مضادّة. والمجموعة حين تقبل هذه الأخيرة، يكون عليها أن تغادر المكان. لكن في الواقع، كما هو الأوفق، تكون المبادلة بين ثلاثة اتّجاهات وثلاث عطيّات: طعامٌ يُستهلك في عين المكان/ مباركة وشفاء/ عطيّة مضادّة من طعام سيستهلك في مكان آخر (بين الشبّان). عطيّة خصوبة مقدَّمة وسط حزمة من المبادلات ذات طابع جنسيّ وفاحش، وعطيّة مضادّة من طعام أساسي: حبوب، بيض، لحم. في جانب، أطعمةٌ نيّئة حيث حصّة النّساء تمتزج بحصّة الرّجال؛ وفي الجانب الآخر، أطعمةٌ مطبوخة خاضعة لمراقبتهنّ. وربّما أيضاً عطيّة رمزية للجنس، إذا ما لاحظنا أنّ البيضة هنا ترتبط عادةً بالجنسيّة الأنثوية. ولا عجب في هذا التّفصيل الأخير، لأنّ النّسوة، بسلسلة كاملة من الاقترابات والتّبادلات المثيرة، يعطين أنفسهن لبلماون.

انتهاك فرقة بوجلود للباب يعادل «انتهاك» هذا الوحش للمرأة سيّدة الفضاء الدّاخلي. تلطّفها تجاه هؤلاء الضّيوف الغريبي الأطوار والضّرورة ذاتها للملاقاة مع ممثّلي العالم تحت الأرضي هؤلاء تجعلها، كما في الذّبيحة، في جهة الخطر وقوى الظّلام المُهدِّدة، ولكن كذلك جهة الانتهاك المتجلّي في «جِماع» خارج القواعد المتقبّلة للمعاشرة الجنسيّة. «عهارة» لا مناص منها، ضروريّة، متّحدة جوهرياً مع النّظام المعتاد الذي يخفيها؟ إنّ صلتها بالخصوبة والشّفاء، وواقع أنّ نفس المجموعة تُدخلها (ومعها البركة في الآن ذاته) إلى البيت تشير إلى ذلك بما يكفي من التّأكيد. زيادة على أنّ بقيّة المراسيم الطّقوسيّة تكشف عن وسيلة للانفلات من هذا المصير المتناقض واللاّيُطاق بالنّسبة للبشر.

لكن لنحلّل أوّلاً أسطورة بلماون، إذْ فضلاً عن أنّه يبدو الآن من المرغوب فيه بناء نظرة شاملة عنها بعد إدماج بعض من عناصرها في تحليل المسخرة، فهي تجعل الانتهاك الماسّ بالمقدّسات في المركز من حدث أوّلي تريد أن تكون المسخرة ذاكرته الملعوبة. إنّها،

وهي محاكاة *mimesis* مثل الذّبيحة، تستمدّ أصلها وتبريرها من حدث أوّلي. أسطورة بلماون وأسطورة إبراهيم تعرضان بوضوح علماً بالأسباب.

يقترب رجلان من ضريح. نسوة يُقمن في ذلك المكان المقدَّس. يلجه الرّجلان ويغتصبانهنّ. ينمسخان ويتّخذان شكل تلك الكائنات المُسمّاة بلماون. تعيش في الغابة خارج فضاء الجماعة. يجري الحدث لحظة نضج الذّرة. وتشير الرّواية التي ينقلها دوتّي إلى أنّهما يتقدّمان إلى النّساء في اللّيل فحسب لطلب الأكل، لأنّهما لا يريدان إخافة الأطفال.

روايتا آيت ميزان، وكذا رواية دوتّي، تتضمّن خبراً وتفسيرات. يتوقّف السّرد عند التحوّل والإقصاء عن المجموعة البشرية. والتّفسير يشبر إلى عوائد تلك الكائنات النّاتجة عن ذلك التّغيرّ. الحبكة مشدودة جيّداً ومنطقها تامّ: إنتهاك متبوع بعقاب. الجريمة تقع داخل حَرَم مقدّس، وتفتح دورة حياة جديدة في عالم مجهول، بعيداً عن الفضاء المؤنسن.

لنقارن هذا المسار بذلك الذي ترسمه المسخرة. يغادر بلماون تخربيشت ليزور النّساء بينما في الأسطورة رجلان يذهبان لاغتصاب نساء. هاته النّسوة يعطين أنفسهنّ لبلماون في البيت. وفي الأسطورة يغتصبانهنّ في الضّريح. في الطّقس، ينمسخ الرّجلان قبل الذّهاب لتلقّي عطيّة النّساء. وفي الأسطورة يقبضان عليهنّ وهما رجلان والانمساخ هو النّتيجة. في المسخرة، يتحوّل الرّجال كي يتلقّوا العطيّة الجنسية عن رضى؛ وفي الأسطورة ينتزعون المضاجعة بالقوّة. كلّ التناقض هنا من جديد: الأسطورة والطّقس يقترحان خطابين متعارضين. لكن باستثناء هذا التفصيل القائل إنّ البيت لا يتعارض مع الضّريح، بل بالعكس، في الثّقافة المحلّية، يكون مجاوراً له تماماً. ويوجد بالنّسبة إليه في علاقة تقارب في المعنى: إنّه مقدّس، ومبدئياً مصون مثله. الضّريح يحفظ المجموعة الاجتماعية وقيمها. والبيت يأوي شرف وانسجام المجموعة الأسرية، التي تتأسّس على نفس القيم التي يمثّلها الضّريح ويضمنها. ومن جديد يبدو أن الأسطورة والطّقس يفسّر أحدهما الآخر ويتلاقيان، رغم خطابين نقيضين في الظّاهر. إنّ الانتهاك المدنّس للضّريح والفوز بالنّسوة هما في الأصل من المعايير الاجتماعيّة التي تنبني هكذا حول انتهاكها ذاته. لو ربطنا مثل هذا المنطق بتصفية الآباء (أو الأب الذي يصوّره الفصل المركزي للموكب)، فإنّ الاغتصاب الأسطوري، والاغتصاب الملعوب

في المسخرة، وخرق القاعدة البيتية وقاعدة الضّريح، والفوز بالنّساء على حساب الآباء والضّريح الذي يمثّلهنّ تجد موقعها في نفس المجموع المتّسق. من المستحيل الإفلات من هذا المنطق طالما ستشغل المرأة الموقع الذي لها في التّناسل نفسه للوحدة الأسرية، أي في الإبقاء على النّسب من ناحية الأب ونظام الرّجال. ستكون عرضة للاحتقار وللتصنيف باستمرار في جانب القوى المشؤومة من جهة، ومن جهة أخرى نزوات الجنس المنفلتة عن السّيطرة التي تطيح بشرف الرّجال بوصفهم زوجاً، أو أباً، أو أخاً أو مجرّد حارس للأخلاق البطركية. لكن من المستحيل الاستغناء عنها رغم أنّ يوطوبيا عالم دون نساء يمكن أن تهجس باستمرار في عالم الرّجال المتناقض. إنّ تفحّص جريان الموكب، من بين أشياء أخرى، ينير هذه النّقطة الأخيرة ويتيح الإحاطة بدقة أكبر بهويّة الشّخصيات ومعنى فعلها. واللّوحة السّادسة تميّز الوحدات الرّئيسية للفعل الطّقوسيّ التي تؤلّف هذه الجولة للأقنعة (الحزمة الثّانية المميَّزَة في المسخرة).

لوحة 6. وحدات الفعل للموكب تتالي وحدات الفعل الطقوسي

| 1 | 2 | 3 |
|---|---|---|
| مزدوج العبد الذي يطارد الأطفال في مناخ من الصخب، والعنف، والعتمة.<br>الأطفال يستفزُّون العبد | بلماون ينبثق من تخربيشت مثل<br>عفريت في سحابة من الرماد<br>يطارد الجميع اليهود يتبعونه مناخ من الصخب، والعنف والإفحاش اليهود يضربون ويتلقَّون الضربات | معارك بين اليهود والشبّان يغمرهم اليهود بالرماد؛ تباذل البذاءات.<br>يُنعت الشبّان دائماً ب «أولاد القحبة» تنعت النساء دائماً بالقحاب.<br>أغان ورقصات جماعية حول بلماون ورفاقه |
| **4** | **5** | **6** |
| العبد يدخل بالقوَّة إلى أوّل منزل في طرف القرية<br>اليهود في يخاطبون النساء بأقوال فاحشة<br>بلماون يُطَارد ويَضرِب. اليهود يحذون حذوه | العبد يقلب كلّ شيء «يُفتِّش» المنزل ويخرج ليأخذ موقعه عند الباب.<br>أمام المنزل، يقترح الحزَّان وصفة للإنجاب (منتوجات مطحونة ومخلوطة يلزم القعود عليها بعد التباخير المعتادة)... | بلماون يدخل المنزل متبوعاً باليهود. هؤلاء يخاطبون ربّة البيت ويسالونها عن حياتها الجنسية وقوَّة الزوج.<br>النساء المُطَارَدات يلعبن اللعبة. |

لوحة 6. وحدات الفعل للموكب تتالي وحدات الفعل الطقوسي (تابع)

| 7 | 8 | 9 |
|---|---|---|
| النساء يُقَدِّمن الطعام لليهود | اليهود يستجدون ويطالبون بهبَات: دقيق، وبيض، وعظام القوائم الخلفية تُهدى إليهم | بلماون يتأهَّب للخروج يلمس النساء، بقائمتيه يلمس رضيعاً يُعرض عليه عند عتبة الباب. |
| **10** | **11** | **12** |
| محاكاة ساخرة لدعاء إلى الله من أجل رفاهية المنزل (محاكاة ساخرة للفاتحة). | طواف جديد. العبد يطارد الأطفال والشبّان. بلماون يجري نحو بيت جديد يتبادل اليهود الضربات مع الشبّان ويأمرون برقص أحواش (بتنظيم الرقصة). | على سطح من السطوح. مشهد المضاجعة بين اليهود. |

لوحة 7. تكافؤات بين العناصر 2 و3 و4 للوحات 5 و7 (انظر لوحة 5)

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| بلماون اسماً | شبَّان | مرأة | | | الله اسماً |
| غياب الوضعية | التباس، اختلاط الوضعيات والخصائص | تعريف مضاعف بواسطة وضعية وسلسلة من الخصائص المعترف بها | | | غياب الوضعية |
| قوة غيبية | | | | | قوة غيبية |

سالب ⟷ موجب

توجد بين هذه الوحدات قرابات تُمكّن من تجميعها. وهكذا 1 و2 هما من نوع تلك الأفعال التي تفتتح اللعب العمومي وتؤسّس يوماً «ليس كالأيّام» بالهرج، والصّخب، وتراكضات ذلك «العفريت» المنبثق من الظّلام. يمكن الحديث عن تحوّلٍ للزّمنية. ذلك أنّ بلماون، كما نذكر، يظهر ليلاً ويقول للنّساء إنّه يفعل ذلك كيلا يُرعب الأطفال. ثمّ تأتي الأفعال المُرتّية تحت رقم 3 حيث تظهر الجوقة، التي تقبل أن ترقص وتغنّي حول بلماون، وتطارد الممتنعين. العراك دائم وفئة ترفض الإلتحاق بهذه الفرقة الغريبة ستذكّر بحضورها عن طريق هجمات على اليهود وبلماون. فوراً بعد هذا الفصل تأتي 4 و5 و6 و7 و8 حيث كلّ فاعلي الفوضى يوجدون في المنزل. موقف مماثل لموقف الأسطورة حيث الفوضى يخلقها في الضّريح وجود الرّجلين الذين أنكرا صفتهما مسلميْن باغتصاب النّساء؛ فاعلو الفوضى هؤلاء يجدون أنفسهم بعد ذلك مندرجين جميعاً في فعل عطيّة للطّعام وعطيّة مضادّة للشّفاء والبركة وسط البذاءة والمحاكاة السّاخرة للدّعاء إلى الله: عكسٌ للمواقف العادية للعطيّة والبركة. لكنّه عكسٌ جزئيّ، لأنّ العطيّة والعطيّة المضادّة لا يتغيّر اتّجاههما. وهكذا يمكن ترتيب 8 و9 و10 معاً في مجموعة واحدة تختم الزّيارة إلى النّساء والمنزل لتترك المكان لتطواف جديد في الشّارع حيث يُعاد لعب نفس الفصول مع كمٍّ من الارتجالات حول مواضيع فاحشة مثل تلك المُرتَّبة تحت البابين 11 و12.

يتوقّف الموكب حين يبلغ الحشد السّاحة المركزية؛ ينبغي له أن يفسح المجال للألعاب المشهدية التي سمّيناها «الأعمال والأيّام» و»الاستعراض»، ليطوف باقي القرية بعد ذلك. لكن ابتغاء للوضوح، سنواصل هنا تحليل الموكب قبل المرور إلى الأفعال الأخرى.

يوجد في السّيرورة التي نستعيدها لحظات قويّة ولحظات ضعيفة. إنّ لعيدنا، إذا جاز لنا التّعبير، صعود وهبوط. ولا نجد فيه شيئاً قد يشبه ذلك الحماس وذلك الهيجان الدّائمين اللّذين، حسب دوركايم، يُحْدِثُ بهما الطّقسُ تغييراً في الوعي[9]. بالعكس، اندفاعات الحماس تتبعها فترات «هبوط» يتوقّف أثناءها الرّقص، ويحاول الرّاقصون الجلوس أو حتّى مغادرة المشهد، شبّان وأحياناً كبار متزوّجون يقتربون دون أن يتعرّض لهم أحدٌ كما تقتضي القاعدة. زمن لشبه راحة يثيرها التّعب، وحتّى هبوط معنويات الفاعلين الرّئيسيين أنفسهم. حتّى اللّحظة التي يهيّج فيها من جديد حادثٌ مضحك أو

9. E. Durkheim, *Le Système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1960, p. 301- 308 et p. 310- 313؛ ويعود دوركايم إلى الموضوع ص. 514 وفي خلاصته ص. 603. وفي موضع آخر، يتحدّث عن نوع من الهذيان الذي تثيره الطقوس، المرجع المذكور، ص. 495-498 و536.

عنيف الهجمات والهجمات المضادّة، والممازح الماجنة، والمطاردات، ويدفع اليهود إلى الأمر باستئناف الموسيقى.

هذه هي التّرسيمة العامّة لتسلسل الموكب، وبواسطة ذرى الإثارة هذه بالضّبط، وهذا الصّعود، تهيج الإبداعية أو العنف، أو أيضاً، في الغالب، مزيج من الاثنين. هكذا الشّأن في هذا الحوار مع النّسوة حيث الحزّان يأخذ في لعب دور العطّار المتجوّل، المزدوج بساحر-طبيب دجّال. البضائع المعروضة؟ زغب الضّفدع، زبّ القنفذ، وقطع من الهيضورة (جلد الخروف مع صوفه المستعمل سجّادة للصّلاة).

الوصفة؟ كلّ هذه الموادّ ينبغي مزجها وطحنها. ثم ينبغي التبخّر بها مراراً «بعد قلع السّراويل. والباقي تقعدين عليه»!... يصيح حشد النّسوة، ويردّ بضحكات، وصرخات ويُبدي الرّضى الكفيل بدفع الفاعلين نحو طرائف أخرى.

نكون قد تعرّفنا على هذا الاتّفاق بين النّساء وقوى الشّؤم، والشّفاء والسّحر. وتقسيم العمل التّقليدي بين المسلمين واليهود يُستعمَل هنا كلّياً، وكذلك، ضمنياً، الكفاءة الخاصّة المُعتَرَف بها للأخيرين في مجال «علوم السّحر والتّنجيم». إذا ما استعدنا اللّوحة السّالفة، نتبيّن الآن أنّ العناصر الواقعة بين بلماون والمسلم الحرّ يمكن تعويضها بالشبّان والنّساء.

المرأة من جهة، واليهوديّ والعبد من جهة أخرى ذوو وضعيات متقاربة وإن لم تكن متطابقة. في الحالات الثّلاث، قيود اجتماعية وقانونية تحدّ من حرّية حركتهم. هكذا يكون الحال حين تُطبّق القوانين الشّرعية بتشدّد. وإذا كانت المرأة تشترك مع اليهوديّ في الاتّصال مع المدنَّس والخطير، فالأمر كذلك بالنّسبة للعبد بالمعنى الدّقيق الذي هو له في هذا اللّعب: عبد أسود، بسبب أصوله، ولونه، وانتماءاته الطُّرُقية والشّعائرية المتفاوتة في التّسامح معها[10]. أمّا الشبّان فهم، كما قيل لنا وتكرّر، «كالماعز، يتراكضون في كلّ مكان ولا يستقرّون». إنّهم يشكّلون نادياً حقيقياً منعزلاً، ما بين الأطفال وأرباب البيوت، «betwixt and between» (بيْن بيْن) إذا ما استعرنا كلمة ف. ترنر الشّهيرة. فلا عجب أن يظهروا تحت سمات الوحش الذي يحتفلون به بكلّ هذه الرّوعة بعد الذّبيحة.

10. انظر ملاحظاتنا عن گناوة، الفصل الثّالث والهوامش. ونضيف إلى ذلك عن اسم وأصول الطّرق الزّنجية المسمّاة گناوة، Delafosse, «Relations entre le Maroc et le Soudan à travers les âges», *Hesperis*, 1924, t. IV, p. 155؛ وعن طريقة گناوة في مراكش، D. Jemma, «Lesconfréries noires et le rituel de la derdeba à Marrakech»، *Libyca*, t. XIX، 1971, p. 243- 250؛ وعن بلدان أخرى في إفريقيا الشّمالية، E. Dermenghem, «Les confréries noires en Algérie», *Revue africaine*, t. XCVII, nos 436 et 437; Tremearne, *The Ban of the Bori*, London, 1914

أخيراً، المسلم، وهو العنصر الغائب عن المشهد، كما رأينا، لا يوجد فحسب، في الذّهن والمُتخيَّل، باعتباره فئة ضرورية في المجموعة المتّصلة التي تعرضها لوحاتنا، بل هو حقّاً نشط حول المشهد، وإن لم يكن يحتلّ المركز فيه. أثناء العيد كلّه، كما نتذكّر، الشبّان خارج حلقة الرّقص يُطارَدون باستمرار لإجبارهم على المشاركة فيه. تلك هي بالفعل الذريعة لتلك المعركة الدّائمة التي يواجهون فيها اليهود. لعبة الرّفض هذه للالتحاق بمثل هذه المجموعة تشير جيّداً إلى حضور عنصر لا يقبل المقارنة بالآخرين. المسلم الحرّ متسامح مع الشّخصيات الدّنسة التي تضطرب في ساحة المشهد، متوسِّطٌ بينهم وبين الله، على القطب الآخر من السلَّم الأنطولوجي والمانح للقيمة.

لكن ليست هذه الرّسالة الوحيدة لتشارك اليهوديّ والمرأة في الموكب وفي ذلك المشهد على الخصوص. لأنّ وصفة الحزّان الماجن العجيبة تعني بديهياً الخصوبة، المحصَّل عليها بفضل مكوّنات وتقنيات يمتزج فيها الطبّ بالسّحر. والحال أنّ التّناسل والسّحر يجعلان المرأة من جديد في موقع التّعامل مع القوى الشّيطانية، الخطيرة والضّرورية مع ذلك. ومن ثمّ، يجدن أنفسهن بذلك أيضاً، إذا أمكن القول، موصولات بهذه السّلسلة، المُتعرَّف عليها سلفاً، والمفضية إلى بلماون.

جهنّمية هي المرأة، تماماً كالقوى التي تعبدها. لكن ما أشدّ الحاجة إليها. إذ بدونها كيف يمكن إنجاز التّناسل؟ حلٌّ ممكن هو أن يكون التّناسل بين الرّجال. فالدّراما، وهي تهتف علنياً أنّ المرأة عاهرة، ساحرة، متحالفة مع قوى الشرّ، تجد نفسها بعد ذلك مسوقة إلى رسم حلّ. لنؤكّد أوّلاً على عناصر التّناقض قبل تحليل حلّ العقدة ذاك؛ المرأة هي الآخَرُ المُهدِّد. تهديد يجثم في المقام الأوّل على السّلامة الجسدية. يمكنها أن تشفي، لكن أيضاً أن تتسبّب في أنواع من العجز؛ جنسي وغيره. وبالسّحر تسيطر على جنس الذّكور. وتهديد، في المقام الثّاني، للشّرف، فهوسها الجنسيّ يجعلها تستسلم لكلّ الرّجال. وتهديد للممتلكات، إذ تبذّرها في تعاملها مع العطّار. لابد دون انقطاع من تذكيرها بنقائصها وإيقافها عند حدّها. لكن بتبصّر، لأنّها إذا كانت تتعامل بطريقة طائشة مع العطّار، فهي تنشّط بالقدر نفسه دورة الخصوبة. نذكُر أن المرأة تقدّم لأصحاب بلماون الدّقيق والبيض وأنّه، في أوّل منزل يزورونه، يتلقّون طرفاً من المعي الغليظ محشو بالبيض والدّقيق والمسمّى مخّاضة بلماون أو أيضاً سبت بلماون، المُقدَّم إلى اليهود الذين من حوله.

كلّ رموز التّناسل والوفرة هذه المُعطاة بهذه الطّريقة إلى بلماون تستدعي من جانبه العطيّة المضادّة بالبركة التي يحملها لأهل المنزل. وإذا لاحظنا أنّه، خلال زيارته الأولى، يتلقى كذلك عظم لوح الكتف المستعمل في العرافة، ندرك أنّ هذه المبادلة بينه وبين المرأة، على عتبة السّنة الجديدة، تستبق الرّخاء المنتظَر. ومن ثمّ تجاذب الرّجال إزاء هذين الشّريكين وتعاملهما الشّيطاني، الضّروريّ مع ذلك لدوام الخصوبة.

إنّ الرّجل، وهو يعزو إلى المرأة هوساً جنسيّاً هو هوسه على الأقلّ من واقع أنّه لا يُعذّب أحداً سواه، مضطرٌّ في الآن ذاته للخضوع إلى التوسّل بها للحصول على أخلاف. وبعبارة أخرى، هي المانحة للذّكور؛ أولئك أنفسهم الذين عليهم إعادة إنتاج الجماعة في تمام قيمها وهويّتها. ومن ثمّ هذه المعضلة الخارقة: منعطف المرأة، الشّائن بحسب المعايير البطركية والمستحيل تجنّبه مع ذلك. ومن ثمّ أيضاً سيلٌ من التّجاذبات في الصّورة المعطاة عنها، حيث يختلط الشّفاء بالخطر؛ صورة ذات وجهين تقابل تجاذب بلماون، واليهوديّ، والعبد. تجاذبٌ في السّلوك الجنسيّ لأنّ هؤلاء الشبّان، ممثّلي جيلهم بأكمله والمتنكّرين في زيّ اليهود، يغزون النّساء، ولكن أيضاً أترابَهم من الرّجال الذين يدفعونهم بقوّة، ويخضعونهم لسلطتهم كأنّ الأمر يتعلّق بنسوة، وكثيراً ما يتظاهرون بمضاجعتهم. وفي الكواليس، بتخربيشت، لوحظت هذه الواقعة المتكرّرة عن مطاردة اليهود للشبّان باعتبارهم أغراضاً جنسيّة. هذا النّوع من المشهد سيتكرّر، وكذا العنف المصاحب له لإخضاع العاصين لقاعدة اللّعب. فلا مجال للعجب من أنّ في بعض اللّحظات القويّة في النّسق الطّقوسيّ يتمّ لعب المضاجعة بين الرّجال علانية وبلذّة صريحة. إنّ مشهد اللّواط المتبادل، بين اليهود فوق السّطوح، الذي قد وصفناه، يجد معناه في هذا الالتفاف ـ على حدود الرّمزية ـ علي العبور المحتوم بواسطة المرأة. لاسيما أن معالجة المعضلة على هذا النّحو تجد أقصى تعبير لها في اللّعب المسمّى «الأعمال والأيّام» الذي ينبغي لنا الآن إخضاعه للتّحليل.

لوحة 8. وحدات إعداد سكّة المحراث تتالي وحدات الفعل الطقوسي

| 1 | 2 | 3 |
|---|---|---|
| العبد يبحث عن المحراث؛ يدخل إلى بيت ويخرج بهذه الأداة على الكتف. | شحذ سكّة المحراث: ستشقّ! ستشقّها؛ لابد أن تشقّ! لوحة 11 (5)<br>شحذ السكّة. لوحة 10 (2)<br>الخمّاس يحث الدابّة بعصا مغروزة في الدُّبر لوحة 11 (1) (2) (3) (4)(5) | بلماون يتحوّل إلى كير حدَّاد ويؤجِّج النَّار<br>بلماون = سندان لوحة 10 (4)<br>بلماون = بقرة حلوب لوحة 11 (2) (3) (4) (5)<br>بلماون = امرأة مستباحة للجميع. |
| 4 | 5 | 6 |
| الحزَّان يحمي سكة المحراث | تشحذ السكّة على السّندان: بين فخذي بلماون مع صيحات: «تكبر وتزيد!» | اليهود يبولون على الحديد لتبريده. |

سكّة المحراث المشحوذة مثل القضيب تشق الأرض مثلما يشق القضيب المرأة.

تحوّل بلماون

# الفصل الثّاني عشر

## عن اشتغال اللاّتحديد
## وحِيَل دراما ثانية مُؤسِّسة

في إيمي-نتسّافت، عاينّا شباباً متعلّمين في المدارس الحديثة أو عادوا من الهجرة في أوروبا بأفكار جديدة، غير متلائمة في نظرهم مع هذه «الفضيحة»، يفرضون رقابتهم على لعب الأعمال والأيّام وكذا المشاهد الأخرى. فلجأنا إذن إلى معاينات أخرى في دوّار تمزگيدا نومالو، لاستكمال وصفنا واستيضاح الأفعال المشاهَدة في القرية الأولى.

هكذا يتفسّر واقع أنّ اللّوحات التّالية (لوحة 8 إلى 11)، التي تلخّص مجموع هذا اللّعب وتقطّعه إلى وحدات منفصلة، تخلو من مشهد الزّواج مع كونه حاضراً في وصفنا (الفصل السّادس). وقد رأينا أن نركّز التّحليل أوّلاً على ما استطعنا معاينته في إيمي-نتسّافت، واستعادته من حيث هو سيرورة، وأن لا نستحضر الوقائع التي توردها قرى أخرى إلاّ لاستكمال البحث.

لابدّ كذلك من التّأكيد على أنّ الرّقابة قد أزالت دور المرأة الذي يلعبه في مكان آخر رجلٌ متنكّر لهذا الغرض. في إيمي-نتسّافت لم يكن تزمّت رقبائنا ليرتاح على ما يبدو لمثل هذا التنكّر. ومن ثمّ تحوّل بلماون إلى امرأة (اللّوحتان 10 و11) لضرورات اللّعب. فهناك إذن ما يدعو إلى تمييز هذا التنكّر عن التحوّلات التي هي في العادة جزء من السّيناريو: بلماون بمثابة كير الحدّاد، وسندان، وبقرة الحلب (لوحات 8-2 و9-3، متجمّعة في 8-2).

لوحة 9. وحدات الحرث

| 1 | 2 | 3 |
|---|---|---|
| العبد، ثم اليهود يطاردون شاباً ليتقمّص دور الخمّاس (يحثون الرماد على رأسه). | شاب يُجبر على لعب دور الخمّاس | اليهود ينثرون الرَّمَاد |
| **4** | **5** | **6** |
| الخمّاس يحرث ويضرب بعصاه الدابّة التي تجرُّ المحراث. يحثُّونه بدغدغة دبره بالعصيّ. | فجأة يُدير الخمّاس المحراث على السكّة. ويرسع دائرة على مستوى الأرض، التمُّون يُطيح باليهود والعبد. | بلماون تموگايت (البقرة) يهرب. يعيدونه بالقوّة. |

لوحة 10. وحدات الحصاد ووجبة طعام الحصّادين

| 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|
| الحزَّان الذي صار ربّ عمل يراقب حصّاديه | بلماون يصير امرأة ويُعِدُّ وجبة طعام الحصّادين | العبد يراقب عندما يبتعد يأتي أحد اليهود ليضاجع بلماون ـ المرأة. (1) (3) (4)(5) (9) (11)(12) امرأة مستهترة تمنح نفسها للجميع وقليلة الاهتمام بأملاك السيِّد — تحوّل بلماون إلى امرأة أعراض باندورا يتلف الطعام، يتلقّى الأجور | العبد يباغت اليهود ويضر به بالعصا. |
| **5** | **6** | **7** | **8** |
| يبتعد فياتي يهودي آخر ليضاجع بلماون ـ المرأة. | تكرار الضرب بالعصا لكن هذه المرة العبد هو الذي يحل محلَّ اليهودي على بلماون ـ المرأة. | يباغتهم الحزَّان؛ ضرب بالعصا وفوضى عامّة. | بلماون ـ المرأة ينتهي من إعداد وجبة الطعام. الحصّادون ينتظرون مع الحزَّان ـ صاحب الأرض. |

| 9 | 10 | 11 |
|---|---|---|
| بلماون ـ المرأة يراقب الكسكس الذي يطبخ، ويتزيّن. | اليهود يهاجمونه جنسياً باستمرار | الحزّان ينتظر الطعام مع الحصّادين. |
| **12** | **13** | **14** |
| بلماون ـ المرأة يسير مع وجبة الطعام على رأسه. | في الطريق بلماون ـ المرأة يتعثر في حجر ويكبُّ الطعام على الأرض. | بلماون ـ المرأة يهرب، يطارده الحصّادون الجياع بصيحات: «أين طعامنا، يا قحبة! أين طعامنا، يا بنت القحبة!...» |

لوحة 11. وحدات دفع أجور الحصّادين

| 1 | 2 | 3 |
|---|---|---|
| (عمّال متمرّدون / حزّان يحاول تكديس الأملاك ويتلقّى أيورا،) الحزّان يقعد على عصاه ويطلق ضرطة مدوية لوحة 10(5) (3) يتلقّى من العمال الثلاثية الجنسية والمنيّ. (4) يتلقّى شتائم جنسية | الحزّان يتناقش مع حصّاديه عن أجورهم. | (عمّال خاضعون) يستدعيهم واحداً واحداً لكسوتهم: جميعهم ذو اسم فاحش. عمّآل يتجادلون بشدّة حوْل أجورهم. عمّال ي يستجيبون لأسماء مضحكة وفاحشة ويقبلون الكسوة التي يمنحها لهم الحزّان. |
| **4** | **5** | **6** |
| ينطق بعدد ثلاثة فيقدّمون له ثلاثة + اللبن (الأير، والخصيتان والمنيّ) مع حركة بذيئة من المعصم. | تبادل الشتائم بين الحزّان والعمّآل، شتائم يردِّدها جمهور الشبّان المتحلِّقين حول المشهد. فوضى وضحكات. | طواف الفرقة استئناف أحواش والموكب. |

إذا كانت هذه التحوّلات وفق المنطق ذاته للشّخصية، فسنضمّ، رغم كلّ شيء، إلى ملفّ المرأة السّمات التي تظهر بها تلك الشّخصية في هذا الدّور. ولا فائدة من العودة إلى هذا الملفّ المدروس بغزارة عند فحص الموكب. سوى لملاحظة أنّ الخصائص المُسنَدة للجنس الآخر تبلغ ذروتها وأن التّبذير المشؤوم لممتلكات الرّجل الذي ترتكبه يتكرّر بصورة مدهشة (اللّوحات 10 و11 و12). سنسمّي هذه السّمة منذ الآن تناذُر باندورا[1].

والحال أنّ اللّعب يبدأ أو ينتهي عادة بالمشهد الذي يقرنها بالرّجل. كذا الشّأن في القرى الأخرى، كما في إيمي-نتسّافت، في غياب الرّقابة. كلّ اللّعب يُفتتح بزواج متبوع بالحرث. وإذا كانت المرأة الأمينة مع نفسها، عند طلب الزّواج، تبدو طائشة، مهتمّة فقط بحجم الأير، فالخُطّاب لا يبدون أيضاً في أحسن حالاتهم. وبعبارة أخرى، لا شيء يُلعَب هنا مشابه للتضادّ بين الرّذيلة والفضيلة. الرّجال عاجزون عن كبح رغبتهم، ومضحكون في صورة أب الأسرة المُسخَّر، لأنّ الأمّ تحتكر القرارات الهامّة (اختيار الأير). والعلاقة بين بلماون-المرأة والرّجال (اللّوحات 11، 2، 3، 4، إلخ.) تؤكّد تراخيهم والغياب التامّ لليقظة لديهم. وعلى الخصوص يبلغ البحث، الدّائم عندهم، عن المرأة الشابّة درجة الفضيحة حين لا يتمكّنون من إشباعها بسبب ثقل السّنين!

هذا الذي، مُضافاً إلى ما يبوح به الموكب، يشير إلى أساس حياة عائلية على النّقيض من ذلك الذي تصنعه الذّبيحة. لنذكّر مع ذلك أنّ هنا أيضاً، حتّى في هذه المناسبة البالغة الطّهر والجلالة، يحتفظ تعاون الجنسين بكلّ التباسه.

على أيّ حال، يشكّل الانكباب على الحياة الزّوجية وجرّ المحراث في الحرث الفعلين الحاسمين اللذين يحدّان من لاتحديد الشبّان ليضعهم، على مستوى أخلاقي وسياسي، في خدمة الجماعة. إنّهم، بإدماجهم في الزّمنية الإسلامية الحياةَ والمسخرة التي تقوم بعكسها، سيساعدون آباءهم، المضحّين العموميين على مثال إبراهيم، بينما ستكتفي نساؤهم بهذه المبادلات الخاصّة ونصف المُدنِّسة للمقدّسات مع الضحيّة. وفي الانتظار، عليهم أن يجعلوا كلّ طاقتهم في الأعمال الجسدية والبقاء معلّقين بين المراهقة ووضعية ربّ البيت كامل العضويّة التي لن يبلغوها حقّاً إلاّ عند موت الأب.

هذا النّوع من اللاّتحديد يجعل بمقدورهم أن ينتجوا، بفضل كينونة ملتبسة، حضارةً تكون علاماتها هي نفسها تلك التي تكشف عنها الأسطورة الإبراهيمية (مجموعة

1. التّناذر مجموعة أعراض متزامنة، وباندورا في الميثولوجيا الإغريقية هي أوّل امرأة أوجدتها الآلهة، وكانت مصدر كلّ الشّرور بالنّسبة للإنسان. [المترجم]

الأسرة، الفلاحة، العبادة[2]). غير أنّ هذه المشاهد مشوّشة ومؤدّاة وفق إيقاع مغلوط لأنّ الفعل يتمّ تسريعه تحت قيادة هذا البطل المقدّس والمنتهك للمقدّسات بدون انفصال. ومن ثمّ هذه المعكوسات وأشكال الفوضى: حرث ساحة الدّراس عوض الحقل، بذر الرّماد، مادّة من الآخرة ومنتوج عن التحلّل عوض البذرة الحيّة، محاكاة ساخرة للصّلاة، المسمّاة صلاة اليهود، سكّة محراث مُبرّدة بسائل نجس (البول) بينما كلّ المشاركين في الحرث ينبغي بالعكس أن يحاولوا اجتذاب البركة؛ وهذه المئات من الحركات والأقوال الفاحشة في منتهى البعد عن جدّية الأعمال المعتادة، المتغيّرة هي نفسها لأنّ الموكب يُقصي أرباب أسر القرية ويجعلهم ينجزون بعض المهامّ الأنثوية.

كلّ هذه المعكوسات، ابتداء بتلك التي تصنعها المسخرة بالمقارنة مع الذّبيحة، تُذكّر بوقائع من نفس النّمط تؤدّيها ـ في عدد من الاحتفالات ـ سواء المجتمعات المُسمّاة مجتمعات دون كتابة أو الأعياد المصنّفة في أوروبا تحت أسماء الكرنڤالات والشّاريڤاريات. ومثل كثير من هذه التّظاهرات، يبسط عيدنا طقس انتقال، ومثلها

---

2. بعد أن تتشكّل الفِرقة، يلعب أفرادها كلّ اللّحظات الكبرى من حياة عادية: زواج، إعداد سكّة المحراث والحرث، حصاد، إلخ. وخارجاً عن الأدعية وأشكال المحاكاة السّاخرة للقرآن، يؤدّون كذلك أحياناً «صلاة اليهود» (تزليت نوداين). هاهي الفصول الرّئيسية لهذه الصّلاة كما عاينها الأستاذ محمّد مهدي، في 1985، بأحد الدّواوير في إيمنان (واد مجاور لآيت ميزان).
لعبت الفرقة وكرّرت المشاهد الأخرى. فيقف اللاّعبون، مع المرأة التي قد تزوّجت، صفّاً وراء الإمام الذي لم يكن سوى الحزّان. هي إذن صلاة إسلامية يؤمّها يهوديّ وحيث المصلّون فضلاً عن ذلك يولّون وجوههم نحو الغرب! ويمثّل أيضا حضورُ امرأة وسط الرّجال انحرافا مهمّا عن القاعدة.
يجعلون وراء الإمام عصاً بمثابة كرسيّ كي يقعد عليها. ويتأكّدون من أنّ العصا «مغروزة جيّداً» ويبدأون بهذا الدّعاء: «الله وراه!» (وهو دعاء خارج طبعا عن سياقه الذي يعني عادة: الله في عونه.)
تلاوة آيات القرآن المصاحبة عادة للصّلاة تصير لعثمة غير مفهومة. يسجد الإمام، متبوعاً بالآخرين في عجلة وفوضى كلّ واحد نحو جهة مختلفة. لكن بعد حثّ من الإمام، تستأنف المجموعة الصّلاة. وفي هذه المرّة، ينتهز أحد اليهود سجود الجميع، لينسل وراء الإمام ويلوط به (رمزيا) وينسحب قبل أن يقوم المصلّون. ضحك من الجمهور.
لكنّ الإمام يتصرّف كأنّ شيئا لم يكن ويشرع في تلاوة القرآن. المصلّون الآن جلوسٌ، ويصغون إلى هذه التّلاوة بلغة لم يسمع بها أبداً أحد. تلتفت الأقنعة في كل اتّجاه لتظهر تقديرها للتّلاوة وينتهز أحدهم الفرصة ليقبّل الفتاة.
يتكرّر المشهد عدّة مرّات، وبعد ذلك، كما هو المتوقّع، يطرح المصلّون أسئلة على الإمام بخصوص الدّين:
سؤال: هل بإمكان المرأة الصّلاة مع الرّجال؟
جواب: طبعا يمكنها ذلك؛ بل ذلك واجب. (وهو ما يناقض الممارسة الإسلامية التي تعزل في المسجد فضاء للنّساء.)
س.: أينبغي أن تكون في الأمام أو الوراء؟
ج.: الأفضل أن تكون في الأمام، لأنّها إذا كانت جنبنا يمكن أن نلمسها؛ وآنذاك أَبَاكو (من العربية الدّارجة: يثقب، أي حرفياً الآلة التي تصنع الثّقب) يقوم (ينتصب) وينقض الوضوء (إذ لا بدّ من تجديد الوضوء عند كل إحداث نجاسة: والمنيّ واحد منها).
بعد هذه الأسئلة والأجوبة، يقوم الإمام للخطبة بالأمازيغية. وقطعة من الكرتون بمثابة كتاب يتهجّاه بمشقّة:
«هنا [...] موضع ما فيه حشمة [...] ومن هو هنا في حضرة والديه، فالأفضل له أن ينصرف[،...] لأنّنا هنا لا نتكلّم إلاّ عن بعض الأمور [...]. نعم، عن بعض الأمور التي [...] تدور في اللّيل [...]. إذا كان أب في حضرة ابنه [...]، فالأفضل للابن أن ينصرف [...]. لا، الأب هو الذي يجب أن ينصرف!» (خط التّشديد منّا وينبغي ربطه بما كنّا قد قلناه، من جهة عن اللّيل في الأسطورة والموكب؛ ومن جهة أخرى، عن طرد الآباء الذين يجب عليهم مغادرة الدوّار.)

يجعلنا ننتقل من رصانة وجدّية المواقف إلى الفرح الإباحيّ واللّعب. في نهاية القرن التّاسع عشر، رأى فريزر في هذا التّتالي المتناقض تجاورَ الألم والبهجة المصاحب لموت وبعث إله النّبات. وهكذا تريد ديانة قديمة أنّ بقتل وعودة ظهور هذا البطل يتمّ بانتظام تجدّد الطّبيعة. أطروحة وجدت أشياعاً لها مستعدّين لإسناد هذا الدّور إلى بلماون. وقد أكّدنا فيما سلف على تهافت مثل هذا التّأويل (انظر الفصل الأوّل)، وعلى خطى ليتش حول هذه النّقطة، سنبحث عن معنى العيد في الأطراف المتجمِّعة فيه. لكن هل من الممكن اختزالها إلى الارتباط المتبادل الشّكليّ بين تعارضين ثنائيين يُرجعها إليه هذا المؤلّف؟

يجد ليتش في الميثولوجيا الإغريقية تراوحاً بين مبدأين متضادّين يتنقّل بينهما ثالثٌ يقرن بينهما. تُركّب الأساطير هذين المبدأين في مجموعة أطراف وبذلك يُفهمون الزّمنَ في خصيصتيه، اللاّمعكوسية والعودة[1]. إذذّاك يمكن تفسير أن يحرّك ذلك التنقّلُ الأساطيرَ والأنساق الطّقوسية المرتبطة بالانتقالات. إنّه يعمل في العيد، فهو في الأساس من المعكوس. كرونوس [الزّمن] ليس هو روح القمح، وعيده ليس احتفالاً بتجدّد فصليّ. فالتنكّرات وخرق القواعد المعتادة الملعوبة فيه تقابل عكس الزّمن في طقس انتقال بواسطته يتميّز الاتّجاهان المتناقضان للدّيمومة: الزّمن الذّاهب والزّمن الآتي. ومن ثمّ يفرض نفسه فضاءٌ بدئيّ يحوّل الكائنات التي تحتلّه، وقد صارت كائنات وسيطة، في صميم عملية التحوّل. وفي عداد تلك الكائنات ينبغي إدراج الضحيّة الذّبيحة والشّخصيات الكرنڤالية. عند هذه الأخيرة أيضاً يتطابق خرق المعايير المعتادة مع هذه الفاصل خارج الزّمن[2].

لكن إذا كان هذا التّركيب الثّنائي عامّاً في الكرنڤال وفي أعياد أوروبا ما قبل الصّناعية، فقد لوحظ، بإلحاح متزايد، أنّ عليه تنشبك انقسامات وصراعات اجتماعية وثقافية[3]. فهذه الأفراح، فيما وراء التّعارضات المفهومية، «تمثّل نوعاً من الوصف الشّامل والشّعريّ للمجتمع»، على حدّ قول أحد المؤرّخين، والتوتّرات العاملة فيه بصيغة اللّعب

1. E. Leach, *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968, p. 220 et 222.

2. Leach, *op. cit.*, p. 224 s.

3. Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 15, p. 96- 97; Nathalie Z. Davis, «The Reason of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century's France», *Past and Present*, n° 50, 1971, p. 53- 54, 63- 64, 73- 74; E. Le roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans, de la Chandeleur au mercredi des Cendres*, 1579- 1580, Paris, Gallimard, 1979, p. 340- 341، حيث المؤلّف يستأنف خطاطة ڤان جينيب.

يمكن أن تفضي إلى العنف والحرب الأهليّة[4].

الكرنڤال، المعروض على هذا النّحو، قابلٌ للمقارنة مع مسخرتنا. فهي أيضاً تمسك بالمعكوس وتبني مشهداً هازلاً للأعمال والأيّام. وتحمل إلى الذّروة نتائجَ تراتبيةٍ للأجيال تنظّم الولوج إلى الجنس، وإلى الإنجاب ذي الهيبة، وإلى السّلطة. وبالآلية نفسها، تفضح التّجديد في التّعامل اليومي. إنّها وظيفة للرّقابة ذات قرابة مع الهجوم بالشّارِڤاري[5].

نجازف على الخصوص، إذا سايرنا ليتش، بالتوقّف عند ارتباط متبادل شكلي مُغْرٍ ينسى التّساؤل عن هويّة الأشخاص المتنكّرين. بلماون، واليهود، والعبد يمثّلهم شبّان مسلمون ناطقون بالأمازيغية، ولعبهم يقول شيئاً نوعياً يميّزهم عن الشّخصيات الكرنڤالية. فالاختلافات المرتبطة بهويّة الأقنعة، بعيداً عن أن لا تعني سوى علاقة بعكس الزّمن - الذي لا خصوصية له -، تقدّم معنى العيد كما قد تجلّى في التّحليل.

فضلاً عن ذلك، يظلّ العكس هنا أيضاً جزئياً، وكما قد لوحظ مؤخّراً في الاحتفالات الإفريقية، فهو يعتمد على الاختلافات أكثر ممّا يعتمد على التّناقضات المنطقيّة[6]. إنّ لعب بلماون يدهش مثل ذلك بالقواعد والأشياء المستعارة من الذّبيحة. ومع عناصر تشويش التّناقض هذه، يكشف مجموع دينامية العيد عن مراوحات بين مشهدين شخصيتاهما المركزيتان كلتاهما تعمران هامشاً، ليستا دون علاقة إحداهما بالأخرى. والالتباس النّاتج عن ذلك يطرح الفعل بعتباره لعباً *ludus*، وأحجية، ولغزاً، لكن يمنع من الظنّ بأنّهما لعب ذهني خالص.

التباس، لكن ليس بنية مضادّة بالمعنى الذي يفهمها به ڤكتور ترنر. لأنّ الاعتراض على البنيوية، كما يفعل هو، بأنّ الطّقس يشوّش القواعد التي أقرّها الفكر والفعل لإظهار المتّصل والمتحرّك، هو أوّلاً أنّ نظرية البنية ليست هي ما يظنّه. والأمثلة على ذلك تقدّمها العلاقات بين الأطراف المسيِّرة للمؤسّسات والمنظّمات المجتمعية وكذا تعريف الأدوار والوضعيات الذي يقترحه. ولمعارضة المتّصل والمتحرّك البرغسونيين[7] ببنية ليڤي-ستروس، كان يلزم إظهارهما مشتغلين في الأسطورة والطّقس. عوض هذا، يكتفي

4. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, *op. cit.*, p. 349

5. Nathalie z. Davis, *op. cit.*, p. 50- 54

6. Marc Augé, «Quand les signes s>inversent, à propos de quelques rites africains», *Communication*, 1978, p. 28 et 57 وخصوصاً ص. 61-62.

7. V. Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 110- 111 et 132

ترنر (ونحن نفهمه!) بمطابقتهما بالكينونة[8]، وبفضل تناول نظري صرف، يعارضهما بالأدوار. والحال أنّ مثل هذا التّعارض، المطبّق على حالتنا، سيتلاشى فوراً، لأنّه يجرّنا إلى سدّ بصرنا عن هذه الواقعة ـ التي قد أوضحها التّحليل بشكل واسع في هذه المرحلة ـ القائلة بأنّ المسخرة والذّبيحة تشتغلان عكس ذلك بواسطة ولأجل التّحديد المضاعَف للمواقع المعيارية والاجتماعيّة التي تضمن الوضع الرّاهن.

البحث عن تأسيس ثانٍ للحضارة ولأدوارها (بالنّسبة لتلك التي تقدّمها الذّبيحة) هو ما يقوم به لعبُ الأقنعة. مبدأ هذا التّأسيس ـ المنبعث إلى الحياة تحت سمات بلماون ـ ملتبسٌ لكنّه لازمٌ؛ فاعلٌ للفوضى لكن ضروريّ لإعادة إنتاج النّظام البشريّ نفسه؛ حاضرٌ في الرّؤيا والذّبح البشع للابن الذي قرّره إبراهيم، لكن مطرودٌ بخاتمة الأسطورة. وإذا ما قبلْنا بتشخيص هذ المبدأ ـ في شخصية بلماون ـ، فتحوّلاته الآذنة بإنجاز عمل الأرض وإخصابها بسكّة المحراث والبذرة ستجد لها معنى. وطبيعته، أخيراً، تجعله في صحبة رموز الالتباس الخلاّق الذي تُسند إليها ميثولوجيات أخرى دوراً مُحرِّكاً[9].

معظم أفعال الحزمة المسمّاة «الأعمال والأيّام»، كما هي مُجمَّعة في لوحاتنا (لوحات 8 إلى 11)، يمكن تلخيصها في خمس قضايا أساسية:

1. سكّة المحراث، المُسخَّنة والمشحوذة مثل أير، تشقّ الأرض كما يشقّ الأير المرأة؛
2. بمقدور بلماون أن يتحوّل ويتّخذ هويّات مختلفة: أداة (كير وسندان)، بقرة حلب؛ حيوان أنثى (هي بقرة لا ثور)، امرأة؛
3. هذه المرأة تعطي نفسها للجميع، وفي طيشها (التزيّن أثناء طهي الطّعام)، تفني ما يجمعه الرّجل (الخزّان–ربّ العمل في الحقول، إلخ.)؛ تناذر باندورا؛
4. الخزّان–ربّ العمل يراكم المحاصيل ويقهر عمّاله؛
5. الخزّان–ربّ العمل يتلقّى منهم الثّالوث الجنسيّ، والشّتائم، والعصا في الاست.

بالمقابل، بعض الوحدات صعبة التّرتيب في المجموعات المستنتجَة. هي فصول

8. V. Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 96- 97, 107- 108, 127- 128, *Revelation and Divination in N'dembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, 1975, p. 27- 28, 173- 174, 181- 187; V. Turner, Revelation *and Divination*, *op. cit.*, p. 185

9. تلك هي شخصية التّركستر المعروفة، انظر Paul Radin, *The Trickster. A Study in American Mythology*, Schocken Books, New York, 1972, p. 22- 40, 124- 141. وانظر أيضاً في هذا المؤلّف نفسه، المقارنات الموحية لك. كيريني مع بعض شخوص الميثولوجيا الإغريقية، ص. 179 وما بعدها.

يفترضها السّيناريو، وأفعال «تقنية». ومهما كانت مساوئ تمييز مبالغ في حدّته بين التّقني والطّقوسيّ، التي قد أكّد عليها مؤخّراً عددٌ من المؤلّفين، فالبحث عن المحراث مثلاً (لوحة 8. 1) يختلف عن الأفعال التي تتلوه، مثلما يختلف تشييد مسجد عن الصّلاة. فأحدهما تقنيّ في الأساس، والآخر طقوسيّ في الأساس. عبثاً يشتغل منطق العلّة والمعلول في كليهما، فأثر الفعل الطّقوسيّ يبدو أقلّ تميّزاً عن الذّات من ظهور موضوع (المسجد)، مهما كانت، فضلاً عن ذلك، قوّة الارتباط بين الإدراك والذّاتية. وعلى أيّ حال، فالبحث عن المحراث ليس ملعوباً، بل هو أداتيّ. اختيار الخمّاس (لوحة 9. 1)، وهو فعلٌ آخر غير مرتّب، أكثر تعقيداً: من جهة يكون مجالاً لمحاورات هزلية بين اليهود والفتى الذي يطاردونه للقيام بذلك الدّور، ومن جهة أخرى يلجأ المطارِدون إلى الرّماد كأنّهم يريدون وسم ضحيّتهم (لوحة 9. 1و2). والحال أنّ الرّماد، زيادة على أنّه يظهر كالبذرة، يوجد مستعمَلاً على الدّوام في العمل الشّامل (والعنيف أحياناً) القائم بالنّسبة لليهود - أثناء الموكب - على أن يفعلوا كلّ شيء ليكون الجميع فاعلين في دراما حيث ينبثق الغيبي. ونكرّر أنّ القرية المهجورة، والمتمنّعون المغمورون بالرّماد يحقّقون هذه اللّيل الاصطناعيّ الذي يتجلّى فيه بلماون؛ إذ بما أنّ الجميع صار لاعباً، فلم يعد يوجد أحد هناك ليشاهد. يتمّ كلّ شيء وكأنّ هذه الوحدات كانت موجودة هنا فقط لصياغة قضيّة سادسة: «ما يجري هنا غير معقول ولا يمكن في الحقيقة أن يحدث في واضحة النّهار.» ومن زاوية النّظر هذه، نجد هنا وحدات لا تقول شيئاً سوى وضعية الدّراما، وانتسابها إلى الغيبي والانزلاق الهزليّ الذي قد صادفناه والذي يريد أن يتمّ حدوثه في واضحة النّهار مع الزّعم باستتاره في اللّيل. اشتغالٌ للمشهد يؤكّد بطريقة دائماً هزلية ومضحكة تلك الوحدة الأخرى غير المرتّبة حيث الخمّاس يحصد مجموع الفرقة (لوحة 9. 5). نتعرّف هنا على اشتغال تلك العناصر التي تجعل السّيناريو يتقدّم، عوامل حقيقية لحيلة دراميّة.

القضيّة 2 (اللّوحة 12)، بكلّ دقّة، ينبغي ترتيبها في آن واحد جهة ثيمات اللّعب وضمن عوامل الدّراما تلك. فضلاً عن أنّ بعض مكوّناتها يمكن أن تذهب إلى مجموعات أخرى وتوجد في الواقع ضمن تجميعاتنا (اللّوحة 8؛ وكلّ الوحدات المتجمّعة في اللّوحة 10. 3). إلى حدّ أنّنا نجد أنفسنا أمام نمطين من الأفعال: تلك التي تقول شيئاً عن حياة ووضع البشر والحيوان، وتلك التي تعمل الحيلة الدّرامية. تشير القضيّة 2 إلى هذا

اللاّتحديد الذي يتيح الفرصة لانزلاقات وتحوّلات واقعة، كما نؤكّد ذلك، في أزمان أسطورية. لنعد صياغة لوحة القضايا كما تظهر تبعاً لهذا التّحليل (انظر اللّوحة 12).

لوحة 12. نمطا القضايا

| قضايا النمط الأوّل | قضايا النمط الثاني |
|---|---|
| قضايا تقول شرط الكائنات الحيّة (خصوصاً الرجال والنساء) | قضايا تنجز حيلة الدراما |
| 1. سكة المحراث المحماة والمشحوذة تشقّ الأرض. كما القضيب الساخن والمنتصب يشقُّ المرأة. | 1. الرماد وتشغيل الخمَّاس يذكِّران بشروط اللَّعب. |
| 2. بلماون يتحوَّل إلى أدوات وإلى امرأة تمنح نفسها للجميع (أعراض پاوندرا). | 2. تحوّلات بلماون تُذَكِّر بشروط اللّعب : زمن أسطوري للّاتحديد. |
| 3. الحزَّان ـ ربُّ العمل (= الرجل) يكدِّس المحاصيل ويُخضع العمَّال. | |
| 4. الحزَّان ـ ربّ العمل (=الرجل) يتلقّى منهم الثلاثية الجنسية الذكورية، والشتائم، ويغرز العصا في الدُّبر. | |

يمكن التعرّف في كلّ العوامل على معادل ذلك التّحوير الذي قد أبان عنه فرويد في اشتغال الحلم، والذي لا يغطّي فحسب معنى كامناً، بل يتيح للخطاب الإفلات من الرّقابة. فيبدو أنْ لا شكّ في اشتغال القضايا من النّمط الثاني وفق هذه الطّريقة، متيحة بذلك ظهور قول فضائحيّ تنطق به كائنات ساقطة. فضلاً عن أنّ الدّراما الموصوفة، كما في الحلم، تعرض نفسها كسقط متاع وتوليف لا يمكن فكّه لأفعال–قضايا تتبع الحسّ السّليم المعتاد وأخرى تبدو للوهلة الأولى عبثيّة.

إنّ القول عن قضيّة إنّها تشتغل كعامل ليس متناقضاً بتاتاً مع إمكان أن تكون حاملة لمعنى. هذه الخصيصة تربط قضايا النّمط الثّاني بقضايا النّمط الأوّل. آنذاك يوجد اللاّتحديد-وهو شرط التّحوّلات-في الأساس من الفلاحة والصّناعة. وبعبارة أخرى في أصل الحياة المتحضّرة. وفي هذا الإطار يجري الوجود الإنسانيّ الذي يحدّده الاسترقاق والعمل، خصوبة الأرض والنّساء، والجرح الذي ينقشه البشر على الأرض وعلى الجسد الأنثوي؛ خضوع هذا الأخير وتهديداته؛ تجاذب الهيمنة، والطّاعة والتمرّد. كلّ قضايا النّمط الأوّل تتلخّص في هذا العدد الصّغير من التوتّرات.

نكون قد تعرّفنا بالمناسبة، في بلماون، على صورة ملتبسة - كثيرة الورود في عدد من الثّقافات - للبطل المؤسّس، المُبجَّل والمضحك مع ذلك، متناقض وتُبعده عن النّاس أفعالُه التي ما أكثر ما تكون شرسة، دموية، لا تقبل التّصنيف. المهمّ بالنّسبة لنا أنّه يتصرّف هنا بمثابة طرف-حدّي يتعيّن به وضع ناس ذلك المجتمع بفضل معادلات بسيطة: العمّال خاضعون لربّ العمل مثلما المرأة خاضعة للرّجل؛ العمّال يتصدّون له ويحاولون إضعافه، مثلما تتصرّف المرأة إزاء الرّجل؛ الرّجال الآخرون يعتدون على شرف وجاه ربّ العمل، مثلما تدمّره المرأة باستسلامها للجميع؛ الشّبّان بالنّسبة «للشّيوخ» كنسبة اليهود إلى المسلمين (عن هذه القضيّة الأخيرة، انظر تحليل الإعداد والموكب)، إلخ. جميع هذه المعطيات أساسية وربّما غير قابلة للتّغيير؛ ذلك أنّها تحدّد نمطاً للعيش قد تقدّس بالتّقليد وبأبطاله الذين بيدهم هذه القدرة، المتناقضة في الظّاهر، على تشويش كلّ التّصنيفات، وفي ذات الآن، أن يجعلوا ممكناً الحدادة والفلاحة، الفحش والتّناسل، العار ودوام الجماعة في في قيمها الأثيرة، أي في كينونتها.

وهكذا تُسقط المسخرة خطاباً مؤسِّساً مطابقاً في هذا لخطاب الذّبيحة. لكن بينما تعطي الذّبيحة للدّنس والمساس بالمقدّس تعبيراً خجولاً وتهتف عالياً بالطّهارة، تؤكّد المسخرة على ثنائية الملموس بواسطة أطراف وعلاقات (بلماون، يهود، عبد، امرأة، عمّال، خمّاس) تشهد في الحياة اليومية على الآخَرية والتّناقض الاجتماعيّ. وتفنّد بذلك صرامة الطّهارة هذه التي تريد الذّبيحة فرضها (رغم النّسق الطّقوسيّ الأنثوي الذي يصاحبها ويعارضها في استحياء) وتكشف في واضحة النّهار عن صرامة الواقع. والثّنائية المستمرّة التّهديد، وربّما الأكثر نموذجية، الممثّلة لعلاقة رجل/ امرأة في هذا المجتمع البطركي، تهيمن على كلّ الأخريات، وإذا جاز التّعبير، تلوّن المجموع. وأمام

تناقض بهذا الحضور الكلّي في الحياة اليومية، نفهم أن تلتمع، من وقت لآخر مثل برق، يوتوبيا تناسل بين الرّجال، يكشف عنه تحليل الموكب (انظر اللّوحة 6. 5).

لا تشخّص الدّراما فقط وقائع دائمة، وتوتّرات تشير إلى دينامية بنية بالمعنى الملموس الذي نعطيه لهذه الكلمة. بعض الخصائص، في أوصاف الفاعلين، تشير سلفاً إلى الفئات النّوعية التي تمسك بالمبادرة وتلك التي تخضع لها: الشبّان ينطلقون للظّفر بالنّساء والبيوت، على حساب «الشّيوخ»، في حركة تجمع بين طقس المسارّة والصّراع. والرّهان هو الفئة الأخرى الهامشيّة، فيما يتعلّق بمعيار الجماعة: النّساء. يستقرّ التّواطؤ بين الفئتين، وليس من العجب إطلاقاً أن نرى الشّيوخ يحتفظون بوسيلة للتحكّم في السّيرورة: بعضهم يهيّئون المسخرة و«يشرفون» عليها إذا جاز التّعبير بفضل تقنيتهم (إعداد الجلود وكسوة بلماون). ولما يثور النّقاش حول اختيار اللاّعب الذي ينبغي أن يكتسي بالجلود، يميلون إلى الشابّ المتزوّج[10]. وهكذا تتواصل نزاعات اجتماعية حتّى في لعب بلماون؛ توتّرات تاريخية ونوعيّة تحيط بإعداده نفسه.

يشهد على ذلك هذه الخصومة التي تضاعفت شدّتها منذ بضع سنوات بين «السّلفيين» الذي يريدون إبطال «هذه الوثنيّة» وأنصار الموروث المتمسّكين في حزم ببلماون. خصومة في الواقع مُعمَّمة وتتجاوز بوجلود؛ لأنّها مواجهة بين متشدّدين يرغبون في اقتلاع كلّ ما ليس بالنّسبة لهم تابعاً بصرامة «للإسلام الأصليّ» والمسلمون الآخرون، الأوفياء لإسلام موروث ولا يريدون أيّ تغيير في عاداتهم. وبالنّسبة لهؤلاء الأخيرين، لا يوجد فاصلٌ واضح بين ممارسات إسلامية وغير إسلامية. والواقع أنّهم يتصرّفون مقتنعين أنّ كلّ ما يفعلونه، فهم يفعلونه بوصفهم مسلمين. وبخصوص بلماون، يتواجه الإسلام التّقليديّ والإسلام السّلفي في جدلية عنيفة، وهم في ذلك صدى لجدال فاعل في مجموع البلدان الإسلامية. ومن هنا، ترتبط هذه الخصومة المحلّية بانشعال شامل، بل كلّي.

هذه النّزاعات المفتوحة أو الكامنة، المحلّية أو المُعمَّمة، يشخّصها بلماون مع الأطراف الحاضرة في هذه الثّقافة المحصورة، مثلما أعياد أخرى، مُحتفَل بها في

10. في تمزگيدا نومالو، حضر السيّد محمّد مهدي نقاشاً حادّاً بين «اختصاصيينْ» يُهيّئان الجلود، حول ما إذا كان ينبغي الخضوع لضغط الشّباب والقبول بأن يكتسي بالجلود شابٌّ غير متزوّج. اتّفقا في الأخير على أنّ شابّاً تحت الجلود يمكن أن يرتكب «حماقات [...] أيّ شيء [...] كسوة رجل متزوّج تضمن أنّ اللّعب لن يتحوّل إلى الأسوأ». جرت حول هذا الموضوع مراجعات ومشادّات بين الشّباب المتزوّج وغير المتزوّج. توتّر داخل نفس جيل قد شطره الزّواجُ إلى فئتين يمكنهما، هما أيضا، أن تتواجها.

مجتمعات مختلفة، تشخّص تناقضات البنية وتتّصل طبيعياً بالحدث. حساسية بلماون بالنّزاعات السّاخنة يُبين عنها على الخصوص في بعض الحوادث التي تحصل أحياناً في صميم الموكب وكذا في الحزمة المسمّاة «الاستعراض». ألغت الرّقابة هذا الأخير، مثل الزّواج، من ذخيرة إيمي-نتسّافت. وهنا أيضاً لجأنا إلى المعاينات التي أُنجزت في تمزگيدا نومالو لإكمال لوحتنا. وبالمقابل، في الحادث العنيف الذي تفجّر في القرية الأولى، حيث ضُرب ابن مقدّم[11] الجماعة المجاورة، تختلط التّوتّرات بين الدّواوير بمواجهات بين فئات اجتماعية وسياسية.

هذه الحساسية تتجلّى أخيراً في «الاستعراض». مثل هذين المشهدين الهزليين الملعوبين في تمزگيدا نومالو:

عجوز يركب حماراً في الشّمس. بالمناسبة يتحوّل بلماون إلى حمار، مثلما تحوّل في الحرث إلى بقرة؛ الحمار هرم كسيّده. في منتصف عقبة يتوقّف. يحثّه السيّد فلا تتحرّك الدابّة بتاتاً. يحتدّ السيّد ويضرب. يضطجع الحمار أرضاً، هامداً. السيّد مغتاظاً، يقعد على مطيّته ويشكو. حسب أقوال الشّارحين المحلّيين، الحمار وصاحبه معروفان في القرية. الرّجل بائس، وتعاساته من الكثرة بحيث تصير أضحوكة.

وجيه معروف جدّاً يملك فندقاً يفضّله كثيراً هواةُ التسلّق والسيّاح. محترم جدّاً بسبب نجاحه الاجتماعي النّسبيّ، وتقواه، ولقب الحاج الذي عاد به من مكّة، نراه فجأة يغيّر سلوكه عند وصول نساء أجنبيات. بفتتن الرّجل، ويكذّب على الفور جميع ألقاب المُحترمية. يهرع نحو أبواب السيّارة ليفتحها، يصير متذلّلاً ويغيّر لغته. في المساء، تتجاوز حفاوته كلّ الحدود إذ يأخذ في مراقصة زبوناته ويتبادل معهنّ حركات وبسمات الغرام.

سواء في المشادّات بين رجل ومطيّته المتعبة العاصية أو في صورة ذاك الرّجل العجوز المتديّن والرّاقص مع ذلك، نجد أنفسنا بحضور رسم للحياة اليومية ليس أكثر أو أقلّ واقعية أو رمزية من الاستحضار الشطّاريّ الرّائع، الذي سما به المؤلّفون الإسبان إلى مرتبة فنّ كونيّ. نفس روح الكاريكاتير والسّخرية من الذّات تهيمن على مشهدينا اللّذين ببسُط الثّاني منهما فوق ذلك تعليقاً حقيقياً عن التّقليد والتّجديد.

11. المقدّم: ممثّل السّلطة في دوّار أو مجموعة دواوير. حول تنظيم الإدارة المغربية للبوادي انظر Rémy Leveau, *Le Fellah marocain soutien du trône*, nouvelle éd. augmentée, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985, p. 48- 49 (1re éd. 1976).

تلتقي في الحالتين، كما في المسخرة، وقائع وأفعال تقلب الحياة اليومية (مطيّة تمتنع عن وظيفتها العادية، تقوى/ إباحية، إلخ.). لكن كما هو الحال دائماً، قلبٌ جزئيّ، لأن الحمار لا يمتطي السيّدَ، والرّقص موضوع السّخرية لا تشترك فيه امرأة من القرية. ومن جهة أخرى، في هذا المشهد الأخير، يسلك التّجديد سبيلِ الاتّصال بالآخَرية المتشخّصة في الأجنبية. في المسخرة، يتجلّى الآخر في الصّورة المُسوخية لبلماون ويتّخذ على التّوالي وجه عبد، ويهوديّ، وامرأة.

# الفهرس

الكتاب دراسة أنثربولوجية عن الذّبيحة، وأساساً الذّبيحة الإسلامية لعيد الأضحى، وعن المسخرة، أي الاحتفاليات والألعاب والطّقوس التي تجري عادة في الأيّام التي تتلو العيد. إنّه نسق طقوسي شديد التّعقيد وموغل في القدم لا يزال ممارساً في مناطق كثيرة من المغرب العربي، وفيه تتجلّى الصلة الوثيقة بين الوسط الطّبيعي والإنسان المغربي (والعربيّ) ومختلف أشكال التصوّرات والطّقوس والاحتفاليات التي تميّز حياته.

ويقوم الكتاب على وصف أنثربولوجي دقيق قائم على المعاينة المباشرة لطقوس الذّبيحة والمسخرة في بعض قرى جبال الأطلس الكبير بالمغرب، ونقد لأوصاف الباحثين الأنثربولوجيين والإثنولوجيين السّابقين، خاصّة الغربيين منهم في عهد الاستعمار، ونقد تأويلاتهم ومنطوياتها وأوهامها الإيديولوجية.

بعد ذلك تأتي محاولة تفسير وتأويل لهذه الأنساق الطّقوسية اعتماداً على مناهج البحث الأنثروبولوجي الحديثة ومقارنات تفسيرية لظواهر مماثلة في مناطق أخرى في القديم أو العصر الحديث.

وهدف هذا البحث إيجاد منهج علمي لدراسة المجتمعات المغربية والعربية بوسائل قادرة على وصف الواقع وتفسيره دون تحريفات إيديولوجية أو شبه علمية أو تطبيق نظريات غير ملائمة أو مضللة.

الكتاب هام على المستوى الوصفي العياني للظّواهر، وعلى المستوى المنهجي الباحث عن منهج أنثربولوجي ملائم، وعلى المستوى النّظري في محاولة وضع نظرية أنثربولوجية لدراسة المجتمعات العربيّة..

الثمن 62 درهما